

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXIII

1968

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052414

La Plata - Buenos Aires

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El irracionalismo en la cultura actual</i>	5
--------------------	---	---

ARTICULOS

J. E. BOLZÁN:	<i>Continuidad de la materia</i>	13
GUSTAVO A. PIEMONTE:	<i>Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriúgena (primera parte)</i>	37

NOTAS Y COMENTARIOS

G. H. M. TERÁN:	<i>Van Steenberghen y su reajuste de la filosofía del s. XIII</i>	59
OCTAVIO N. DERISI:	<i>En busca del Absoluto</i>	66

BIBLIOGRAFIA

OCTAVIO N. DERISI: *Lo eterno y lo temporal en el arte* (Omar Argerami), p. 69; FRÉDÉRIC COPLESTON: *Histoire de la philosophie*, tomos I-III (Ivo Parica), p. 71; EVANDRO AGAZZI: *La logica simbolica* (Augusto Furlán), p. 76; ADRIANO BAUSOLA: *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling* (Guido Soaje Ramos), p. 77; WILLIAM R. ASHBY: *Proyecto para un cerebro* (A. Pithod), p. 78; LUIS VELA: *El derecho natural en Giorgio Del Vecchio* (Guido Soaje Ramos), p. 80.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a' manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

EL IRRACIONALISMO EN LA CULTURA ACTUAL

1. *La Filosofía suele reflejar, quintaesenciado, el transfondo de principios y modos de pensar o concebir las diferentes manifestaciones de la cultura de una determinada época. La concepción del hombre y del mundo, que de una manera explícita o implícita vive y encarna el arte, la técnica, la moral y las costumbres y la orientación de las ciencias, suele expresarla reflexivamente la Filosofía.*

Desde luego que la Filosofía no tiene ni debe atarse a esa concepción en lo que ella juzgue equivocado. Pero de hecho los filósofos muchas veces pagan tributo a tales corrientes del pensamiento, que impregnan las actuaciones humanas sobre el mundo y sobre el propio hombre y que dan origen a la cultura.

En cuanto al estilo de pensar, no a su fondo, y a la problemática de una época, una auténtica filosofía, aún tratando de verdades eternas, no puede ni debe desentenderse, so pena de ser infiel a su misión: la de esclarecer y buscar la solución a los problemas eternos del hombre, encarnados en los problemas de su tiempo, y de un modo o estilo verbal y conceptual captable por el hombre de su época.

Lo malo es cuando la Filosofía olvida su misión esencial, meta-histórica, la verdad perenne que le toca develar y fundamentar, aún en los problemas de su tiempo, y se deja someter enteramente al devenir histórico para asumir no sólo un carácter histórico por su temática y estilo —lo cual es justo y razonable— sino historicista, en cuanto que sus soluciones no alcanzan la verdad o esencia permanente de las cosas, sino que pretenden ser verdades —si esta palabra aún conserva su significación— efímeras y cambiantes, sólo válidas para su tiempo y en estrecha dependencia del mismo.

Porque al lado de la Filosofía perenne metahistórica en su misión propia de búsqueda de la verdad trascendente al hombre y a la historia, del mundo esencial, inmutable en sí mismo, aunque encarnado y bajo este aspecto dependiente de la historia, hay otro tipo de Filosofía, fácil, totalmente comprometida y entregada al cambio histórico como tal, y que sólo aspira a expresar y justificar la situación concreta del hombre hic et nunc, sin ocuparse de su esencia o ser per-

manente y mucho menos de su deber ser moral y cultural, en general, de acuerdo a aquella esencia. Se trata más de una descripción fenomenológica que de una verdadera Filosofía; la cual más que por el ser se interesa por el aparecer o manifestación de la vida humana; incapaz, por eso mismo, de proyectar las exigencias del ser —expresadas por las normas morales y culturales— sobre la vida humana individual y social y en dirección a su fin o destino trascendente.

2. *En tal sentido, el irracionalismo actual, en sus diversas formas: neopositivista, materialista —principalmente en su encarnación psicoanalista y marxista— y existencialista, quiere expresar la realidad de las diferentes actuaciones del hombre en sí mismo y en las cosas, que constituyen la cultura.*

Con los extraordinarios medios de comunicación y formación de la opinión pública —prensa, radio, televisión, cine, teatro, etc.— enormes sectores de la población —precisamente los que menos actúan por libre iniciativa personal, por decisiones de reflexión y libertad— son sometidos a modos de vida que encarnan con mayor o menor fuerza el irracionalismo positivista, materialista y existencialista. Todo el mundo habla y admite, en mayor o menor escala el psicoanálisis con todas sus implicancias y el sinsentido de la vida cotidiana actual, de acuerdo al existencialismo ateo, con un consiguiente aturdimiento de los grandes problemas humanos, a la vez que con una entrega desenfrenada a los placeres de los sentidos, como fin casi exclusivo de la existencia. Muchos hombres nacen, viven y mueren, articulados enteramente en una vida puramente empírica o de los sentidos, trabajo y satisfacciones de las exigencias sensibles, sin tiempo ni clima para reflexionar sobre la realidad y sentido de la propia vida en su significación espiritual y eterna. Todo está organizado —o, mejor, desorganizado— en el mundo actual como para arrebatar al hombre su recogimiento y poder de reflexión, de iniciativa libre y personal frente a las cosas y los acontecimientos, para someterlo a una vida irracional, sin pensar siquiera en ella, guiado por los estímulos más primitivos de los sentidos o, en todo caso, por modos prefabricados de pensar y aceptados sin crítica. Una serie de frases hechas transmitidas, sin ser analizadas en su contenido verdadero, expresan ese modo común y anónimo de actuar irracionalmente en la vida, con que una gran parte de los hombres, acaso la mayor, vive desde su nacimiento a su muerte, salvo contados actos excepcionales de la existencia.

Ahora bien, el objeto propio de la inteligencia es el ser desde la esencia, aquello que constituye las cosas, aquellas notas por las que las cosas son y tienen una determinada estructura con un preciso sentido. Esa esencia es precisamente lo que de permanente e inmutable

poseen y son las cosas materiales cambiantes, en su núcleo originario, y que precisamente las constituye tales cosas. De aquí que cuando de iure o de facto se niega o excluye a la inteligencia, ipso facto se niega o no se atiende a las esencias, lo inteligible de las cosas, es decir, se cae en el agnosticismo o, peor aún, en el actualismo fenoménico. (Hume y Positivismo del siglo pasado).

Precisamente para la aprehensión de ese mundo inteligible de las esencias es necesario el otium, la actividad recogida y desinteresada de la inteligencia frente al ser o verdad de las cosas; actitud contra la cual está organizada —desorganizada, con más verdad— toda la vida actual, dirigida sólo al trabajo —a la economía y técnica—; todo lo cual no tiene sentido siquiera desprovisto de la actitud espiritual desinteresada, a la que esencialmente se ordena como medio a su fin. Y como sustituto de este fin, son colocados los placeres sensibles, que por su finitud y efemeridad, son incapaces de saciar el ansia de infinita felicidad del hombre —sólo realizable con la posesión del Fin o Bien infinito— y no hacen más que aturdirlo y exacerbarlo con la inquietud y la insatisfacción, que llega a veces a la angustia de un ansia infinita incumplida. El mundo en que el hombre común se mueve actualmente es, pues, un mundo sin sentido, irracional, porque es un mundo sin esencias, un mundo impensable, un mundo de pura actividad o hacerse sin nunca ser, un mundo, como lo describe el ex-sistencialismo anti-intelectualista, ateo, absurdo y desesperante.

3. *Tal modo de vivir se refleja y encarna en los diferentes sectores del actuar humano o de la cultura. Si atendemos a la actividad humana transformadora de las cosas —al hacer del hombre— nos encontramos en primer lugar con la técnica y la economía. Son las grandes preocupaciones del hombre actual y de los gobiernos: el desarrollo material por la transformación y multiplicación de los bienes materiales.*

La técnica y la economía, que absorben cada vez más la actividad del hombre y de la sociedad actuales, han perdido su esencia y su orden esencial de medios para servir a un fin espiritual, temporal y eterno del hombre: el de proporcionarle los medios y tranquilidad material de su vida, a fin de poder dedicarse al desarrollo de su espíritu, de su inteligencia y de su voluntad libre, mediante el cultivo de las ciencias desinteresadas, de la Filosofía y de la Teología sobre todo, y de su ordenamiento moral, por las virtudes, en su propia actividad y conducta individual y social. Al perder el orden esencial, a causa del irracionalismo en que se instaura y desenvuelve, la actividad técnica y económica no aspira sino al bienestar material, a los medios que proporcionan el gozo de la vida de los sentidos; el cual en el mejor

de los casos —cuando no lesiona el orden moral o del perfeccionamiento humano— únicamente constituye los medios para el fin trascendente del hombre, que es un ser específicamente espiritual e inmortal.

La pérdida del orden racional y esencial de la técnica y de la economía desembocan en un desorden humano, que para la gran mayoría de los hombres termina por no darles tampoco el prometido y ansiado bienestar material, y, en todo caso, se lo proporciona con la privación de su verdadero fin espiritual, la posesión de la verdad y del bien, único que puede perfeccionar y dar al hombre su bienestar propio de tal. Privado de este fin supremo, la actividad técnico-económica o de los medios pierde su sentido esencial y se desarrolla como un inmenso esfuerzo, desorbitado y caótico, sin meta ni dirección.

4. *Otro tanto sucede con el segundo sector del hacer o de la actividad humana sobre las cosas: el arte, que las transforma para hacerlas bellas.*

El arte contemporáneo es un arte destituido de formas o de esencias. La esencia o constitutivo del ser se manifiesta en la integridad y unidad de las partes y en la consiguiente armonía o proporción de las mismas. En efecto, es la esencia quien da unidad a un ser, la que hace que muchos aspectos del mismo sean verdaderamente partes de un solo y armónico ser. La expresión artística actual ha perdido la armonía, la integridad y la unidad de sus rasgos pictóricos, escultóricos, musicales, etc. Se trata de una música sin melodía ni ritmo, de un conjunto de sonidos sin unidad, de una pintura o escultura en que los rasgos no pueden reducirse a un ser ni cobrar sentido alguno. Se ha perdido la expresión artística, porque se ha perdido o descuidado la unidad esencial inteligible, de donde brota. Un cuadro o composición musical actuales sólo quieren despertar un conjunto caótico de sensaciones, provocar un estado demiúrgico de emociones inferiores, desprovisto de todo sentido inteligible, porque está destituido de unidad esencial, desde donde se aprehende la forma bella en las multiplicidad de los trazos sensibles. Incluso este llamado arte actual deforma y hace fea —al destituirla de su esencia que les confiere belleza— la realidad material y al hombre, en una actitud irracional y sin comprensión inteligible.

Tales expresiones artísticas encarnan una suerte de neo-empirismo irracionalista —puros trazos sensibles sin unidad, porque están vaciados de ser o esencia inteligible— y que en Filosofía encarna el Existencialismo; el cual reduce el ser del mundo a un puro aparecer en el hombre o ex-sistencia y éste a un puro hacerse, sin ser o esencia, a una mera autocreación o ex-sistencia desde la nada y que nunca llega a ser, a constituirse en algo o esencia.

5. También el cultivo de las ciencias físico-matemáticas está cargado de empirismo irracionalista. En verdad, las ciencias empíricas y matemáticas, por razones metodológicas, sólo estudian el aspecto fenoménico de las cosas. Están en su derecho, pues ése es su objeto formal propio: al científico como tal sólo le interesa comprobar los hechos, descubrir las leyes y formular teorías explicativas y, en lo posible, buscar el aspecto cuantitativo en que tales fenómenos se revelan o con el cual van acompañados, para poderlos encerrar en fórmulas matemáticas. La matematización de los fenómenos del mundo físico es el ideal de la ciencia empírica contemporánea.

Pero otra cosa es colocarse en una actitud empirista, de exclusión de todo lo que trasciende a los fenómenos, como si el fenómeno científico agotase la realidad. En tal actitud empirista, la esencia de las cosas, sus causas —sobre todo la Causa Primera Divina—, son colocadas más allá del alcance del hombre, como objetos de una fe irracional, pero no de un conocimiento estrictamente científico, cual sería el de una Filosofía fundada en la realidad. En este caso ya no se trata de defender únicamente el carácter empírico de las ciencias físico-matemáticas, sino de un empirismo filosófico, absurdo y contradictorio; ya que desde y gracias a la actividad intelectual —que no puede actuar siquiera sin el ser o esencia como objeto— excluye todo ser inteligible, el ser o esencia de la realidad.

Tal posición está encarnada en muchos científicos de hoy, que creen y defienden que la realidad material se agota en los hechos empíricos, estudiados por las ciencias inductivas, y sobre todo es la tesis central del Neopositivismo lógico, que coloca más allá de todo conocimiento válido cuanto no puede reducirse a hechos verificables por la experiencia sensible de muchos.

6. También en el orden u obrar moral se refleja este irracionalismo anti-esencialista. La moral para mucha gente es hoy algo convencional. Se niega haya una moral natural de normas absolutas, que se impongan al hombre con obligatoriedad en su conciencia. Así como se desconoce o no se atiende al ser o esencia, también se desconoce el deber ser o exigencias del ser o esencia humana, que obligan desde la transcendencia al hombre para su perfeccionamiento, y que se expresan en las normas morales absolutas.

Únicamente hay modos de obrar, convencionalmente impuestos por la sociedad o la costumbre, pero carentes de valor esencial en sí o absoluto y que, por eso mismo, cada uno tiene derecho a modificar y hasta suprimir. No hay valor ni juicios valorativos trascendentes. El cine, el teatro, y todos los géneros literarios de hoy tienden a borrar hasta los vestigios de la obligación moral, proveniente de una norma

absoluta, trascendente al hombre, y más todavía, cuando ella se presenta como divina. Cada uno constituye y elige con su libertad los valores que quiere y como quiere. No es la norma que se impone al hombre como una exigencia absoluta del valor del bien trascendente y, en definitiva, divino, si no, viceversa, es el hombre quien con su libertad crea y da vigencia a la norma y a los valores que la sustentan. Para esta moral —si aún puede llamarse así— es lo mismo el amor fiel del matrimonio que el infiel del adulterio. Esta tesis es propalada todos los días por los medios corrientes de comunicación. No hay un deber ser, sino sólo un modo de ser, de cada uno: el que cada hombre se elige y establece para sí. En tal posición no cabe ni pecador ni santo, ni bueno ni malo; sino diversos caracteres, modo de ser que cada uno elige.

En todo caso es el temperamento quien los impone, por un determinismo causal-material. Y es aquí donde entra a jugar un papel preponderante —con una abundante literatura que lo expresa en la novela, en el teatro, etc.— el psicoanálisis materialista y determinista de Freud o de su escuela, que desconoce en el hombre un psiquismo espiritual, consciente y libre, capaz de dominar y ordenar el inferior material. Lo necesario, lo que se impone abierta o disfrazadamente —con sublimación— es la libido o el instinto sexual, que se propone y formula sus valores y normas para su propio desenfreno, el cual debe cumplirse necesariamente, o de un modo abierto o transformado por la “sublimación”. De aquí que más que desviaciones de la conducta, tales actos “moralmente pecaminosos” sean considerados y explicados como perversiones psíquicas, provenientes del temperamento, de la mala formación o del mal ambiente social, las cuales deben ser tratadas más medical que éticamente. Es la medicación la que debe corregirlas y no el arrepentimiento y la educación moral de la libertad.

En todo caso en nombre de dos posiciones diametralmente opuestas: espiritualista, la una, de la libertad creadora de la pura existencia des-esencializada, o materialista, la otra, del determinismo instintivo, se llega a la misma conclusión amoral: a la negación de la norma moral absoluta y superior al hombre —nada hay superior al hombre, se afirma enfáticamente, en una posición agnóstica o atea— y los valores y normas, de ser admitidos, son el fruto de la libre elección o de la sublimación del instinto necesario del hombre. En el fondo nos encontramos siempre con la supresión de la esencia y de sus exigencias ontológicas, porque se ha suprimido o negado el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente. Y desde entonces el orden inteligible del ser se hunde, y sólo queda el caos de los fenómenos destituidos de unidad, porque destituidos de ser y deber ser, y la libertad absoluta de este puro aparecer o hacerse, a que, en definitiva, se reduce el hombre.

7. *Esta negación o prescindencia del ser o esencia y de sus exigencias normativas o deber ser de la cultura de hoy en todas sus dimensiones, y de la Filosofía que la refleja, se funda, en última instancia, en una negación o prescindencia del Ser divino.*

Negado o ignorado Dios —ateísmo o agnosticismo, que en la actitud práctica son lo mismo— desaparece todo ser en su esencia y existencia, porque se lo priva de todo fundamento o razón de ser. En efecto, las esencias están constituidas por el Pensamiento divino, el cual, al contemplar su infinita Esencia o Perfección, ve necesariamente en Ella todos los infinitos modos finitos capaces de participar de la Misma fuera de Ella, es decir, ve, constituyéndolas, necesariamente todas las esencias. De aquí que si se niega o prescinde de Dios, “no hay esencias, porque no hay Dios que las piense” (Sartre).

Y si se niega o prescinde de Dios, tampoco hay existencia en el sentido clásico de esse o actus, que confiere realidad o presencia en sí a la esencia. Sin el Ser imparticipado de Dios es imposible todo ser —en su esencia y existencia— porque tal ser, por su finitud, no es el Ser, y es esencialmente participado. Sin el Ser —el Ser que es por sí mismo o es imparticipado— nada es. Entonces el ser de las cosas es reducido a su puro aparecer —sin consistencia alguna en sí mismo— en el hombre; el cual a su vez “no es lo que es, y es lo que no es” (Sartre), es sólo por la nada —“ex nihilo fit ens” (Heidegger)— y, en definitiva, sólo es una pura nada o libertad que quiere ser sin poder llegar nunca a ser y, por eso, es “una pasión inútil” (Sartre), un ser absurdo, que sólo se revela por “el fracaso” (Jaspers) o caída constante de un ideal de ser nunca realizado, subsumido continuamente por la nada.

Vale decir, que el irracionalismo es una ceguera de la inteligencia, que la imposibilita para aprehender su objeto: el ser en su esencia y existencia, y que deja al hombre únicamente con los datos de los sentidos, incapaces de descubrir el ser desde su esencia. El irracionalismo comienza por des-esencializar las cosas, por reducirlas a puros fenómenos y vacía también al hombre de su realidad esencial y lo encierra en un puro hacerse fenoménico que, definitivamente, es nada. Y si las cosas y el hombre no son y carecen de esencias, tampoco es posible la existencia como acto realizante, que confiere presencia en sí a los seres, porque sin esencia no hay ya más sujeto, capaz de recibir tal acto.

Más aún, el irracionalismo despoja al hombre del conocimiento del Ser imparticipado divino, y con El lo despoja del Conocimiento y Voluntad que es Fuente de todo ser participado, de toda esencia o existencia o acto de ser finito, sin la Cual toda esencia y existencia finitas carecen de fundamento y sentido. En la luz —o más bien, en las tinieblas— de esta Filosofía irracionalista —encarnada en sus diversas formas de neoempirismo, de materialismo freudiano marxista, de existencia-

lismo des-esencializante y ateo— *la cultura actual, sin bases metafísicas del ser y deber ser, se debate en un hacer técnico, económico y artístico, perfeccionante de las cosas y del hombre, en un obrar moral y en un contemplar de ciencia y Filosofía, sin sentido, porque carece de ser o esencia que perfeccionar, de ser o esencia con que perfeccionar y de Ser divino, de donde brota y en Quien se fundamenta todo ser finito, que haya de perfeccionarse o con el cual ha de perfeccionar.*

Para una reconquista de una auténtica cultura es menester comenzar por la restitución del valor de la inteligencia —del Intelectualismo— y de su objeto, el ser, con su esencia y existencia, del ser finito o participado, inmediatamente dado, y del Ser infinito e imparticipado, Fuente o Causa Primera de todo ser: se impone una restitución del ser y conocer espiritual del hombre, de su inteligencia, mediante una auténtica Antropología, y del ser y del Ser mediante una auténtica Metafísica.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

CONTINUIDAD DE LA MATERIA

"Nadie halla fácil definir una negativa o analizar la estructura exacta de un agujero".
(G. K. CHESTERTON, *La paradoja andante*)

Sin dudas que puede objetarse, y con razón, es nuestro título de sí ambiguo por la ambigüedad propia del término *materia*; y que más bien debiéramos hablar de la continuidad o discontinuidad del ser material. Mas como nuestra intención es ahora llegar a una referencia directa a ciertos aparentes resultados de la ciencia actual, de propósito utilizamos aquel término, entendiendo ahora por materia propiamente el ser material o ser substancial concreto, individuo sensible o *synolon* resultante de la real existencia de una esencia accidentalizada (accidentes propios y accidentes contingentes) o substancia primera¹. Esta es la que concretamente existe, pues si bien es cierto es la substancia absolutamente la primera categoría tanto según la definición cuanto el conocimiento y aún el tiempo², sólo considerada en abstracto y, especialmente, frente a su prioridad respecto de todo accidente, puede concebírsela como existente sin éstos³. En efecto, el accidente es opuesto categorialmente a la substancia pero ambos, accidentes y substancia, resultan en concreto co-principios del ser existente, dando así lugar al *synolon*, al ser individual, el único cognoscible sea por intuición, sea por percepción⁴, y a partir del cual podrá definirse la substancia en tanto que esencia o *quiddidad*⁵ en sentido absoluto.

Ahora bien, si aceptamos que un continuo es un extenso intrínsecamente uno, se sigue necesariamente que esta unidad intrínseca, rectamente entendida, le es dada propiamente por la unidad substancial que es: ésta es quien hace que el todo sea *él mismo* continuamente, con continuidad extensiva (pues se trata de una substancia material). Toda unidad no substancial ha de ser, necesariamente, unidad accidental, unidad provocada artificialmente a partir de cosas existentes separadamente y una adecuada circunstancialización; unidad lograda compulsivamente, "desde fuera". Mas es posible lograr una unidad accidental o "desde fuera" porque hay unidades substanciales o "desde

¹ Cfr. *Categorías*, 2 a 19.

² Cfr. *Met.*, 1028 a 32.

³ S. TOMÁS, *De ente et ess.*, c. vi, línea 23 de pág. 43 ed. Roland-Gosselin.

⁴ ARISTÓTELES, *Met.*, 1036 a 2.

⁵ ARISTÓTELES, *Met.*, 1030 b 4.

dentro". Que al fin de cuentas todo extenso natural es una composición de substancias, o bien una única substancia. Siendo la extensión un accidente ("id cui competit esse in alio"), su realidad está señalando la realidad subyacente, el sujeto o substancia ("id cui competit esse non in alio")⁶. Si el extenso no fuera, en última instancia, un continuo, habría que aceptar una estructura monádica del ser físico: éste sería entonces el resultado de una dinámica interacción entre puntos activos; y todo el universo sería, al cabo, sólo un enorme fenómeno, una inmensa esfera dinámica. Con lo cual no podría argüirse, en verdad, contra la existencia de substancias, pues en este caso precisamente la energía sería la substancia, ya que en tal contexto cumpliría ella con el "esse non in alio".

Tal y tan rígida es la disyuntiva *esse non in alio-esse in alio* (*in alio* que debe, finalmente, ser un *in se*, pues de otro modo pierde todo sentido hablar de un *in alio*) que imposible resulta negar la realidad substancial. Y si hay realidad substancial en el orden físico, hay reales continuos más allá de todo juicio basado en datos experimentales según ciertos casos concretos. Con esto último no queremos argüir a favor de ninguna intuición inmediata de las substancias, que bien nos hacemos de ellas y de su concepto gracias a la percepción de aquellas cualidades que por constantemente presentes (accidentes propios) conforman un comportamiento que en tanto *uno* debe surgir de *un* modo de ser, de *una* substancia (*agere sequitur esse*). En otros términos y resumidamente: existe continuidad allí donde existe una substancia; y existe una substancia allí donde se da una actividad específica. Verificar la existencia de esta actividad una en casos concretos puede resultar tarea dificultosa hasta lo imposible; mas la real existencia de continuos (substanciales) queda plenamente garantizada por la imposibilidad práctica y conceptual de resolver los extensos en partes integrantes inextensas.

Tema éste filosófico que dejamos por ahora aquí, pues lo retomaremos posteriormente en vía ascendente.

LA TEMATICA CIENTIFICA

En contraposición a nuestra esquemática solución anterior y que no por sumaria es menos real, la física parece venir enseñándonos ya

⁶ "...sed quidditati seu essentiae substantiae 'competit habere esse non in subiecto', quidditati autem sive essentiae accidentis 'competit habere esse in subiecto'" S. TOMÁS, S. *Theol.*, III, 77, 1, 2um. "...quod substantia sit 'res cui conveniat esse non in subiecto', nomen autem 'rei' a quidditate imponitur, sicut nomen 'entis' ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio", S. TOMÁS, C. *Gentes*, I. c. 25 fin. En el mismo sentido en muchos otros diversos pasos, por ej. *De Pot.*, q. 7, a. 3, 4um, etc.; como que es doctrina común. Repárese en la definición indirecta, que se justifica tanto por la prioridad del accidente *in via inventionis*, cuanto con relación al *modus significandi* ("esse in alio"); por donde aparecen así trascendentalmente imbricados substancia y accidentes.

desde nuestros primeros contactos con la denominada “estructura de la materia”, que ésta es, contra toda apariencia doméstica, más vacía que llena; materia que vista a la escala atómica aparecería con vacíos tan enormes proporcionalmente como aquellos que parecen constatar-se a la escala cósmica. En fin, que hartos se nos habla de la discontinuidad en átomos, moléculas y cristales. La materia se presentaría así como estructurada por corpúsculos situados —si adoptamos ahora la terminología aristotélica—⁷ consecutivamente, a partes separadas: tales los núcleos y electrones en el orden atómico; sumándose a esta discontinuidad la consecutividad existente entre átomos en toda molécula; y entre átomos, moléculas o iones, según los casos, en los cristales. Y las representaciones habituales del “átomo de Bohr” o de la estructura geométrica de un cristal con sus singularidades localizadas en vértices, caras o el interior de ciertos cuerpos geométricos, no hacen sino confirmar esta idea de discontinuidad.

Todo lo cual no obsta para que ni el físico ni el químico duden ni un instante frente a una barra de cobre, en señalar que “eso” que tienen entre manos *es* cobre de extremo a extremo: todo él es cobre. Más allá de una explicación posterior deben aceptar ambos algún modo de ser continua esta materia; continuidad que se manifiesta precisamente en su comportamiento, en su modo de ser, según su natura o substancialidad. Cualquiera sea la explicación estructural que se adopte, parece necesario aceptar que tal estructura *es* cobre o plomo, o salicilato de sodio. Y por cuanto este modo de ser cobre, plomo o salicilato de sodio se halla en una cantidad, una cosa que *es* señalada como cobre, plomo o salicilato de sodio, esa cantidad, cosa o cuerpo que se tiene así singularizada es continuamente (en sentido espacial) tal substancia o especie química. ¿Cómo conjugar, pues, estos resultados de la experiencia cotidiana y de sentido común, con la explicación discontinuista respecto de la estructura de la materia?

La teoría atómica clásica

Distinguiremos la teoría atómica clásica de la teoría atómica actual, estableciendo sumariamente la frontera entre ambas según se aplique o no el “principio de incertidumbre” de Heisenberg al modelo atómico.

La primera culminación de la teoría atómica clásica viene señalada por el modelo de Rutherford, el tan utilizado modelo planetario con su bien definido núcleo según lo sugerían las experiencias de dispersión de partículas alfa (Geiger y Marsden, 1911), y las rígidas órbitas recorridas por los completantes electrones periféricos. Con lo

⁷ ARISTÓTELES, *Phys.*, 231 a 20.

cual resultaba que la materia era una suma de unidades fundamentales y constituidas éstas según un pesado y pequeñísimo núcleo de diámetro aproximadamente del orden de 10^{-13} cm, portante de las cargas positivas y rodeado de cierto número de órbitas electrónicas (carga negativa compensante); y entre éstas y el núcleo, la nada, el vacío. Vacío proporcionalmente enorme comparado con los diámetros propios de núcleo y órbitas (el de éstas del orden de 10^{-8} cm). Pero vacío aparente al fin de cuentas; vacío que no es tal sino un modo cómodo de referirse a una estructura simplificada del átomo, a un “modelo” claro y sencillo, delicioso al paladar de Lord Kelvin y los ingenios kelvinianos de todos los tiempos.

Porque, al cabo, bien admitió ya el mismo Rutherford la necesaria existencia de un fuerte campo eléctrico intra-atómico que diera razón del extraño comportamiento de las partículas alfa con las cuales bombardeaba sus átomos; partículas algunas de ellas tan violentamente desviadas y hasta rechazadas, que exigían una explicación, lograda a través del modelo nuclear de átomo. Pero dejemos por ahora este tema de los campos, que retomaremos posteriormente, para insistir en un argumento más simple y directo, comenzando por una aparente paradoja: si la afirmación de esta teoría clásica del átomo fuera real, no sería real el átomo. Si todo se redujera a un tal sistema, éste quedaría sin razón de ser puesto que de sí aquellos entes separados: electrones y núcleo (al menos), no comportan exigencia alguna a constituir un ente complejo (el átomo) sino que deberían necesariamente estar distribuidos al azar, en “cualquier posición” o lugar en el espacio; la materia, en fin, resultaría una simple suma de todos los electrones y nucleones existentes, una como masa informe, constituyendo lo que aparecería como un único átomo y según el modelo de “budín de pasas” de Thomson, pues no sería sino una enorme población de electrones en medio de la cual se distribuirían los núcleos o, simplemente, los protones y neutrones.

Consecuencias ciertamente inaceptables aún para la misma física, la cual acabaría perdiendo su razón de ser a menos de aceptar que, al cabo, todo se debe a apariencias, no siendo la ciencia más que un simple juego de ingenio.

Metafísicamente tal estado de cosas se parece peligrosamente al ente único de Parménides, y más extremosamente considerado aún que en el caso del atomismo democríteo puesto que si se tiene en cuenta también la sinrazón de toda estructura nuclear, la materia aparecería como una masa eléctricamente uniforme por neutralización mutua de electrones y protones, dotada de masa $[(e^- + p^+) + n^0]$ y sólo estructurada según una distribución al azar de dos tipos de partículas: las resultantes de $(e^- + p^+)$ y los neutrones n^0 . Todo

fenómeno eléctrico sería apariencia, y por cuanto tales fenómenos constituyen el fundamento y motivo de la físico-química (y, a su modo, de todas las ciencias de la naturaleza) el saber científicamente las cosas sería un saber apariencias. Por donde también la vía epistemológica conduciría al eleatismo.

Que no es éste el caso, y que se debe, en última instancia, a una incorrecta expresión popular de los resultados científicos por obra de los mismos hombres de ciencia, puede demostrarse fácilmente no sólo mostrando simplemente la estructuración y existencia misma de la ciencia y sus aplicaciones concretas (un submarino atómico no habrá de marchar por un engaño de los sentidos... a menos que su misma marcha fuera apariencia y no más), sino también recurriendo a aquellos mismos resultados científicos, pero extraídos ahora de un gravitante marco mecanicista.

En efecto, exigencia de la misma física es que se pongan fuertes cortapisas a aquellas indefinidas posibilidades de situarse los electrones y núcleos en el espacio, y ya dentro de los mismos dominios de la teoría clásica se aceptan como posibles sólo siete órbitas o niveles energéticos: las conocidas K, L, M, N, O, P, y Q (y dejamos de lado conscientemente la estructura más complicada según Bohr y su teoría, pues formalmente la argumentación sería la misma) y entre las cuales y sólo en ellas se distribuyen alrededor del núcleo todos los electrones que completan la estructura de un átomo dado; estructura condicionada por bien definidas leyes de distribución de electrones en cada una de las órbitas del espacio en torno al núcleo.

Estructuración armónica a la cual debe sumarse la estructuración molecular, resultado que es de una regulada combinación de átomos; así como la de los sólidos cristalinos —para quedarnos ahora con el caso más paradigmático y sólo por eso— donde a la ordenación estructural de átomos o moléculas (e iones) ha de sumarse la interatómica, intermolecular o interiónica, tan bien revelada por los rayos X. Ordenación que se da también según siete sistemas cristalinos clasificados de acuerdo con criterios geométricos o de simetría exterior (sistemas monoclínico, triclínico, rómbico, hexagonal, tetragonal, trigonal y cúbico). La simple suma o agregación de partes ha de integrarse con la exigencia de un cierto orden, producto de una selectiva interacción entre los elementos constituyentes del todo, lográndose así explicar la definida unidad de comportamiento y ser de átomos, moléculas y cristales.

Aquellas “partes” constituyentes del átomo: electrones, protones y neutrones, de sí totalmente indiferentes a ser cobre, plomo o salicilato de sodio por cuanto son todas iguales entre sí, aparecen subordinadas a un orden, a la continuidad que es el cobre, plomo o salici-

lato de sodio: estos continuos son los *datos* que han de ser explicados; las “partes” sólo son tales en función de los todos, en potencia, como poder ser gracias al ser del dato. Por donde acaba por resultar más correcto decir que toda materia y todo átomo se descompone en... electrones, protones y neutrones, más bien que se compone de ellos. El átomo aparece así como un ente estructurado gracias a las relaciones “campales” entre ciertas partículas que sólo se hacen presentes cuando se perturba suficientemente aquella estructura primigenia; a la cual, en realidad, se le otorga una indudable sí que lógica y físicamente obligada prioridad: el átomo constituye de sí una unidad (más o menos estable, pero unidad al fin) establecida a través de interacciones reales, bien definidas en su existencia y comportamiento tanto por la experiencia cuanto por las exigencias físico-matemáticas de la teoría correspondiente.

La teoría atómica actual

Prioridad aquélla del todo —continuo— sobre las potenciales partes que viene fuerte y elegantemente confirmada por la estructura actualmente admitida del átomo. Cuando la física se hace cargo, a través de las aceptadas “relaciones de incertidumbre” de Heisenberg, de la imposibilidad de asignar sentido experimental a las órbitas electrónicas como trayectorias descritas efectivamente por el electrón y resultantes de una integración de posiciones sucesiva y definitivamente ocupadas por aquél, desdibuja entonces y tal como quita el arquitecto todo andamiaje coadyuvante pero provisorio, aquel modelo planetario primero. El átomo no es ahora un diminuto sistema solar; el electrón no se deja representar por pequeñísimas esferas en movimiento según una circunferencia concéntrica al núcleo y, por consiguiente, esta misma trayectoria ha de ser un tanto esfumada como para poder encerrar en sí las mucho más diversas cuasi localizaciones de este sistema dinámico que es el electrón que las justifica. Las órbitas así expandidas se convierten ahora en los denominados orbitales, los cuales no significan sino los límites entre los cuales se mueve de hecho el electrón correspondiente. Mas por cuanto las posiciones efectivas de un electrón no pueden fijarse sino con determinado error, precisamente con la aproximación regulada según la constante h de Planck, tales orbitales no han de tener límites fijos, pues la probabilidad —que de esto se trata, al fin— de localizar un electrón es más o menos grande, pero nunca cero (inexistencia) o infinita (certeza): nunca se podrá señalar o determinar una circunferencia límite del orbital. De aquí que la física proceda al corte del nudo gordiano estableciendo sólo límites prácticos a tales orbitales, los cuales se representan según una

zona sombreada de más en más difusamente a medida que disminuye la probabilidad de hallarse en ella un electrón; estableciendo ahora como frontera práctica la circunferencia —u otra curva cerrada más compleja— que encierre la superficie correspondiente al 95 por ciento de probabilidad de hallar en su interior determinado electrón.

Desde el punto de vista riguroso, un átomo aisladamente considerado aparece así como un pleno, pues el orbital ha de ser concebido ahora como el volumen ocupado por los electrones en torno al núcleo y hasta tanto no pueda fijarse la posición (más probable) de un dado electrón gracias a cierta interacción del mismo con otro sistema adecuado —con lo cual surge una interfijación, propiamente hablando— ha de admitirse que el electrón está como distribuido en todas y cada una de las infinitas posiciones posibles, llenando así el espacio. Algo análogo ha de ocurrir con el núcleo; mas por cuanto las energías de unión entre los componentes del mismo son mucho mayores, resulta más definida la frontera circundante, apareciendo en el dibujo tal núcleo como mucho mejor definido en el sombreado.

Sin entrar ya en mayores detalles innecesarios para nuestra argumentación creemos que se hace suficientemente claro que el átomo actual aparece más bien como un pleno que como un vacío, perdiendo las “partículas constituyentes” su individualidad a favor del todo naturalmente existente. Si el átomo es este pleno, este ser continuamente él mismo, la materia en sentido físico-químico y en tanto admitidamente estructurada según una repetida multiplicidad de tales átomos, será fundamentalmente continua, será continuamente ella misma, confirmándose así “desde dentro” aquella experiencia doméstica que “desde fuera” señalaba indudablemente la continuidad de “ser ellas mismas” de las substancias o, por mejor decir, de los cuerpos substanciales, objeto del quehacer cotidiano.

LA TEMATICA FILOSOFICA

Es claro e indudable ahora, según nos lo enseña la físico-matemática, que tales estructuras desde el átomo a la molécula y, consecuentemente, a todo complejo macroscópico, apuntan hacia una continuidad concebida dinámicamente. Toda estructura significa un modo de compromiso dinámico entre ciertos entes elementales interaccionando más específicamente en una zona reducida del espacio físico; equilibrio dinámico que puede ser roto dinámicamente para acabar reconstruido según otra u otras estructuras dinámicas estables de acuerdo con las nuevas condiciones impuestas.

Dinamicidad de la substancia

El ser físico se presenta así fuera de toda rigidez mecanicista, cediendo un tanto su "personalidad" a favor de aquella interacción que exigiera Aristóteles como fundamental en la naturaleza⁸, como condición universal del cambio según la actual economía cósmica. Como bien ha señalado Louis de Broglie, "la noción de interacción implica cierta limitación del concepto de individualidad física"⁹. Lo cual coincide perfectamente, como no podía ser de otro modo, con un correcto concepto de ser natural, móvil, físico: es de la esencia misma de este modo de ser, poseer su natura entendida como manifestación dinámica —*ad extra*, por lo tanto— de aquella esencia; ser intrínsecamente móvil: accionar y dejarse hacer; ser físico, captable precisamente en tanto aparece, se manifiesta, se constituye en *ob-iectum* desafiante a través de su "enérgeia", de su acto mismo de ser y ser objeto, de su dinamicidad que permita sea captado primeramente y corroborativamente después, en el plano sensorial: nada existe en el intelecto que no haya pasado antes de algún modo por los sentidos. Y si por absurdo existiera un ser físico esencialmente adinámico, permanecería para nosotros eternamente ignoto.

La razón de ser del ser natural no le es plenamente inmanente y ya desde su captación más elemental se muestra como un ser-en-sí-para-otro (más adelante nos ocuparemos de esta precariedad de ser individual natural), una substancia activa (substancialismo dinámico) cuyo *esse* implica la intrínseca necesidad de actuar y ser actuado. La *acción-pasión* —y con esa intrínseca unidad que pálidamente pretendemos expresar en la forzada unificación de ambos términos— es la que establece, en última instancia, el modo de ser fáctico del universo todo; por la acción-pasión alcanzamos al agentepaciente en su distinguible mas no aislable substancialidad. La física del campo no ha hecho sino verificar a su modo esta intrínseca unidad dinámica que liga los seres naturales, sean ellos cuales fueren en orden a los componentes elementales, pues con respecto a éstos no sólo aparecen multiplicadas de más en más las "partículas elementales" —lo cual ha conducido a una crisis nueva en la física— sino que aun el tan estable y elemental protón parece ahora estar constituido según una compleja estructura dinámica de mesones "pi"¹⁰.

⁸ ARISTÓTELES, *Phys.*, 202 a 7.

⁹ L. DE BROGLIE, *Continuidad y discontinuidad en física moderna*, Madrid, 1957, p. 113.

¹⁰ Cfr. *Scientific American*, 1961, 204 (nº 6), p. 80: el protón aparecería como un denso núcleo de unos 2×10^{-14} cm de diámetro, constituido por mesones "pi" circundados por dos capas concéntricas de mesones, menos densas que el núcleo; el núcleo contiene el 12 % de la carga total, la segunda capa el 60 % y la exterior el 28 %. El neutrón, la otra "partícula elemental" del núcleo, tiene una estructura idéntica, donde las capas internas poseen igual número de cargas negativas, en tanto que en el caso del protón sus componentes son todos positivos. Esta complejidad estructural había sido predicha o sugerida al menos por el físico

Esta crisis de las "partículas elementales" aparece directamente en un solo sentido, si bien se repara; en el sentido de la descomposición de la materia, y sólo indirectamente en el sentido de su composición.

En efecto, la pregunta por la composición no se plantea aquí sino en función de aquellos elusivos entes que surgen como productos de la descomposición o análisis a través de una sumamente enérgica interacción entre el trozo de material y el acelerador de proyectiles utilizados. Acción tan violenta, tan "antinatural", bien puede dar lugar —tal lo hace— a inesperadas e ininterpretables por ahora respuestas. Pero todo esto no arguye contra una continuidad bien fundamentada según hemos visto, y en todo caso sí está argumentando a favor de una elementalidad que por tener que definirse en términos de la experiencia, nunca ha de poder ser señalada con certeza, pues siempre dependerá el "elemento" de una definición operacional que, en cuanto tal, sólo ha de significar un límite hasta el cual se ha llegado ahora. Una cosa es definir qué debe ser un elemento¹¹ y muy otra el señalarlo como tal existente¹², porque si bien las condiciones que debe cumplir un elemento se establecen estáticamente en tanto se trata de expresar lo que hace a la esencia de ser elemento, la designación fáctica es la culminación de un proceso irrenunciablemente dinámico, pues que se trata de verificar *in actu exercito* aquellas condiciones lógicas impuestas. Lo cual supone, si bien se repara y en el sentido más riguroso, tener en cuenta la interacción entre la sustancia considerada y el resto cósmico total. ¡Nada menos! De aquí que toda verificación real, el estudio experimental de todo fenómeno, de todo sistema físico, signifique necesariamente aislar el caso, seleccionar variables, concluir dialécticamente: toda fijación espacio-temporal es una fijación interactiva, sin clausura estricta. Todo cosmos científico es una porción seleccionada de todo el cosmos y no podría ser de otro modo jamás, pues *todo* el cosmos sólo podría conocerse desde *fuera* del cosmos, sus límites son inalcanzables desde dentro; y no nos

Robert Hofstadter, de la Stanford University y Premio Nobel de Física para 1961. En la Cornell University, Robert R. Wilson y colaboradores han llegado a conclusiones análogas; cfr. D. N. OLSON, H. F. SCHOPPER and R. R. WILSON, *Bull. Amer. Phys. Soc.*, 1961, II (6), pp. 35 y 63. Mas recientemente se ha descubierto el denominado átomo de muonio, compuesto sólo de un muon positivo (núcleo) y un electrón orbital; átomo muy semejante al del hidrógeno (p^+ , e^-) y al de positronio (e^+ , e^-); este último muy inestable por cuanto estructurado según el sistema "partícula-antipartícula"; cfr. V. W. HUGHES, "The muonium atom", *Scient. American*, April 1966, p. 93. Para el átomo de muonio vid. también H. C. CORBEN and S. DE BENEDETTI, "The ultimate atom", *Scient. American*, December 1954 (éstos fueron sus descubridores, trabajando en el Massachusetts Institute of Technology, en 1953).

¹¹ ARISTÓTELES, *De Caelo*, III, 3.

¹² Resultará muy instructivo comparar al caso ARISTÓTELES, *De Gen. Corr.*, 330 b 22, con F. A. PANETH, *British J. Phil. Science*, 1962, 13, 1 y 144 para ver cuán moderno es el punto de vista aristotélico referente a la distinción entre elemento en cuanto definido y elemento en cuanto determinado experimentalmente.

queda sino trabajar desde dentro. Un “fuera del cosmos” carece totalmente de sentido: el cosmos llega hasta donde llegan sus individuos constituyentes.

Sentido dinámico de la cantidad

Y así como hablamos de la dinamicidad de la substancia, señalando que la substancia corpórea no sólo es experimentable a través de cierta interacción sino que aún su misma conceptualización encierra necesariamente dinamicidad así decimos ahora que ocurre con la extensión o cantidad física.

Decir de la cantidad que es el primero e imprescindible accidente del ser móvil e íntimamente asociado a la substancia¹³, tras ser verdad conlleva un peligro: el de abroquelar un tanto a ese mismo ser de sí móvil en un “molde” geométrico rígido y como encerrante o limitante tieso de su ser concreto físico. Si ser es obrar, “...cum nulla substantia possit esse absque operatione”¹⁴, todo cuanto se capte operativamente del ser ha de constituir un aspecto de su esencial dinamismo; y la cantidad no ha de hacer excepción: ser físico en cuanto cuanto es ser dinámico en cuanto *cualicuinto*. Con el cual término no pretendemos, aunque fuera ocioso decirlo, confundir cantidad con cualidad (principio verdadero activo próximo de actividad) ni, con mayor razón, con la substancia misma de la cual es la cantidad accidente extendiente. Pero si aceptamos la distinción y aún un orden de prelación a favor de la cantidad, no lo hacemos con su separabilidad: todo ser físico es necesariamente un cuanto de cual, apareciendo afectado primariamente de *cualicuintad*, rudo término que adoptamos en nuestra indigencia para expresar esa íntima unidad de ser del ser móvil, el cual es, existencialmente considerado, una substancia cualicuinta existente en el marco espacio-temporal del cual es él mismo parte constituyente. De aquí que su cantidad existencial sea necesariamente cualicuintad, obligadamente captada gracias a una interacción —a una acciónpasión, para insistir en nuestra nomenclatura unificante— que ponga en contacto activo, mediato o inmediato, a sujeto y objeto. Se trata aquí y ahora de esa interdinamicidad de que hablamos antes, circunscripta al tema cuantitativo y donde toda cualicuintad aparece como un compromiso entre dos entes cualicuintos: el observador y el observado; o, más generalmente, pues no queremos restringirnos a la cantidad en cuanto observada sino en tanto expresión existencial del ser móvil, entre el paciente (agente) y el agente (paciente). Ambos aparecen limitándose mutuamente hasta alcanzar un equilibrio dinámico que en tanto tal —en tanto equilibrio que

¹³ S. TOMÁS, S. *Theol.*, I-II, 52, 1, resp.; cfr. *Ibid.* III, 77, 2, resp.

¹⁴ S. TOMÁS, C. *Gentes*, II, 80.

permite cancelar su aspecto dinámico— hace factible captar la cantidad subyacente.

Es decir que la cantidad, de sí inerte, es *per accidens* activa; mas en tanto ese *accidens* (cualidades) significa genéricamente un *proprium* del ser físico, la cantidad aparece irrenunciablemente co-activa^{14a}. La cantidad física sólo puede considerarse desde el punto de vista del límite entre cantidades de distintos cuerpos contiguos, siendo por ello mismo algo esencialmente relativo a las circunstancias que condicionen toda interacción entre los mutuos limitantes; y así, por ejemplo, los límites estéricos (volumen) de un ser material se establecerán *in actu exercito* según una resistencia que éste oponga a dejar ir más allá al ente que establezca contacto con él y permita apreciarlo en su extensión. Este volumen será, pues, un dato o valor relativo a las circunstancias, resultado al fin de aquel equilibrio dinámico a que nos referimos antes, y que puede ejemplificarse paradigmáticamente con el estado gaseoso de la materia, donde el volumen de un gas queda delimitado únicamente por la interacción (presión) con las paredes del recipiente continente, pues el estado gaseoso representa el estado de mínima cohesión (interacción unificante) entre sus partículas (átomos, moléculas) constituyentes.

Con otras palabras, que es la cualicantidad quien limita sensiblemente a la substancia, careciendo de sentido preguntarse cómo se limitaría una substancia afectada sólo de cantidad, pues tal cosa no podría darse en la realidad existencial. Lo que llega a ser, a existir en el plano físico es el cuerpo total, inseparable y simultáneamente substancia y accidentes, y de él debe ser predicado todo cuanto pueda predicársele. Insistimos, para no ser mal entendidos: una cosa es distinguir (que concedemos) y otra separar (que negamos). Distinción no sólo válida en el plano esencial (la substancia es distinta de sus accidentes; la cantidad es distinta de la cualidad) sino que puede ser llevada a cabo aún en el plano existencial, pero comportando aquí siempre una abstracción en sentido lato; una como “epojé” o puesta entre paréntesis de un cierto resto que, real como es, puede ser más o menos plausiblemente dejado de lado para tal o cual caso concreto; y hasta para todos los casos, pero entonces saliendo de la física a favor de la pura matemática (fundamentación epistemológica de la matemática).

He aquí el fundamento primero y mediato de la *selección* sobre la cual tan clara cuanto agudamente ha hablado Eddington desde su

^{14a} Es notable cómo a su modo lo dice también un literato como A. CAMUS, *El mito de Sísifo*: “La cantidad hace a veces la calidad. Si creemos las últimas teorías científicas, toda materia está constituida por centros de energía. Su cantidad más o menos grande constituye su especificidad más o menos singular. Un millón de millones de iones y un ión se diferencian no únicamente en cantidad, sino también en calidad. La analogía es fácil de hallar en la experiencia humana”.

postura epistemológica. En efecto, el científico se halla constantemente constreñido a adoptar algún criterio de selección frente a la varia experiencia que afronta; el individuo, que es con quien ha de contar en última instancia, goza de aquella inefabilidad, de aquella inagotabilidad de que hablaban los escolásticos, y que brota del misterio mismo de su "ser individuo" y como tal sólo indirectamente objeto de la inteligencia, pues la forma material o acto de ser él lo que es concretamente, no puede llegar a obrar directamente sobre el entendimiento ("agens agit sibi simile"), y los sentidos, que captan al individuo en cuanto tal sensible, no pueden conocer ¹⁵.

De aquí también que las leyes científicas aparezcan, en cuanto codificantes de naturas que son, sólo aproximadas y susceptibles de un acomodamiento cada vez mejor a las circunstancias reales que conforman la experiencia científica; situación cabalmente expresada en aquella comparación entre leyes y armadura caballeril que hace Duhem, donde a la multiplicidad cada vez mayor de piezas se sigue una mejor adaptación al cuerpo del caballero revestido, mas ninguna secuencia proseguida en tal sentido dejará de resultar siempre en algo impuesto. El fenómeno estudiado lo es siempre en sentido limitante, resulta un trozo separado arbitrariamente del universo real, que puede ser más y más extendido (aceptación de mayor número de variables) pero entonces complicando el proceso, pues estrictamente habría de acabarse considerando el universo todo como influyendo necesariamente en el fenómeno considerado.

Panorama que también explica que la física relativista, la cual en realidad y con razón tiende a "absolutizar" los fenómenos en el sentido de independizarlos de las circunstancias que rijan a los observadores, haya llegado a su modo a admitir la prioridad de los hechos individuales respecto de toda expresión legal generalizante, expresión que sólo es posible en tanto se adopte alguna convención reductiva: aquí reside lo relativo de la relatividad y por ello es que el físico ha de definir los hechos y circunstancias si quiere tanto captar "su" realidad —la realidad según su método— cuanto comunicar los resultados de modo rigurosamente inteligible ¹⁶. Movimiento y tiempo, por ejemplo, no son científicamente hablando entes absolutos como quería Newton, sino que referirse a ellos comporta hacerlo con

¹⁵ S. Tomás, *C. Gentes*, I, 65. Además, puesto que "forma quae est inferioris gradus non potest agendo perducere suam similitudinem in gradum altiozem", resultará que "forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc-quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur: ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiae exiuit; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum"; *Ibid*.

¹⁶ Mucho habría que decir de la pretendida rigurosidad de la físico-matemática en cuanto expresa sus resultados directa o indirectamente en función de la cantidad continua, inagotable ésta estrictamente por cualesquiera unidad de medición.

respecto a un necesario referencial; toda longitud es relativa a ciertas operaciones (y volvemos a nuestras interacciones) sensibles¹⁷; todo tiempo es un “tiempo propio”, estrictamente irreducible¹⁸ como medida de la duración propia de cada ser.

La física cuántica, por su parte, ha hecho clara la unidad de comportamiento (y de ser) del átomo, más allá de todo mecanicismo compositivo: el átomo es un ente funcional y algo más que la mera suma de sus componentes. Además, su insistencia en la relación íntima entre observador y observado (a la cual nos referiremos más adelante) denuncia esa interacción que rige todo acontecer.

En fin, que subyace a toda la físico-química contemporánea —y bien puede decirse que a toda ciencia— un sentido de unificación o unidad previa a cualquier descomposición.

Por consiguiente la continuidad de la materia está garantizada por las experiencias tanto vulgar cuanto científica, según las cuales se capta el ser natural: la primera nos habla de nuestras domésticas “cosas”, cuerpos, concretos trozos de “algo”, de sustancia¹⁹; la segunda logra especificar y precisar en base a una experimentación más pormenorizada y rigurosa —mas también por ello menos firme y más vulnerable— la anterior. Si se pretendiera establecer un divorcio entre ambas, si se alegara pura equivocidad entre saber vulgar y saber científico, este último quedaría sin base real y se convertiría, en el mejor de los casos, en una lógica formal. Pero decir “en el mejor de los casos” sólo es un modo diplomático de expresar lo que últimamente es una pura imposibilidad ya que ello exigiría al menos aceptar la validez de los conceptos expresados en el lenguaje corriente y trasladar aquí, al terreno lingüístico, aquella labor especificante de la ciencia que se habría negado en el terreno físico. Así lo están entendiendo los físicos y epistemólogos, tales como Watson, quien no duda en declarar que “we have confidence in ordinary language and rely on the training of physicists needed for applying it successfully”²⁰; y más claramente Heisenberg: “furthermore one of the most important features of the development, and the analysis of modern physics is the experience that the concepts of natural language, vaguely defined as they are, seem to be more stable in the expansion

¹⁷ A. S. EDDINGTON, *The mathematical theory of relativity*, Cambridge, 1930, p. 1: “La magnitud física así descubierta es el resultado de nuestras operaciones y cálculos. Se trata por así decirlo, de un artículo manufacturado (...). Mas no sostiene el físico que la medición así lograda sea algo naturalmente inseparable del conjunto de operaciones llevadas a cabo; por el contrario, si pudiera contemplar el universo a modo de un dios, vería su magnitud física manufacturada, cual una marca distintiva sobre la mesa”.

¹⁸ Cfr. Nuestra obra: *El tiempo de las cosas y el hombre*, Buenos Aires, 1965, pp. 99-101, donde hemos destacado la preeminencia de este tiempo único.

¹⁹ No se olvide que más allá de su contexto metafísico, el término comenzó por significar ciertas riquezas o bienes materiales, y hasta materias residuales. Todavía hoy, en el lenguaje corriente, suele emplearse el término para significar algo concreto, útil, alimenticio.

²⁰ W. H. WATSON, *Understanding physics today*, Cambridge U. P., 1963, p. 86.

of knowledge than the precise terms of scientific language, derived as an idealization from only limited groups of phenomena. This is in fact not surprising since the concepts of natural language are formed by the immediate connection with the reality; they represent reality” ²¹.

Pues bien, es este lenguaje “natural” como expresión de una realidad que se impone el que habla constantemente de “continuidad”; el que se refiere sin vacilaciones a “este trozo de mármol” o “este cristal de sal de cocina”; modos de expresión reflejantes de una realidad que no puede menos que salvarse aún desde una imagen microfísica de la naturaleza, pues que tal imagen no resulta sino de una adecuada profundización de este mismo conocimiento y a través de interacciones que de uno u otro modo incluyen siempre entes macroscópicos ²².

Si al fin del análisis nada resultare continuo, la realidad se resolvería en una monadología (Leibniz) y un puro dinamismo en el mejor de los casos (Boscovich; Kant); habrá de volverse a un saber de apariencias, perdiendo así toda fundamentación crítica la misma física. Consiguientemente no nos queda sino aceptar al menos una continuidad formal, entendiendo por tal la continuidad *quoad nos* y como expresión *ad extra* y necesaria de una necesaria substancia o sujeto dinámico, pues el dinamismo no es sino una operación y la operación lo es de algo operante en acto sobre otro algo análogo. Este *suppositum* o sujeto último de operaciones específicas se situará en el plano dimensional que la experiencia concreta exija, puesto que al fin y al cabo el concepto mismo de substancia es análogo. Así, resultará tan *suppositum*, si la experiencia lo requiriera, el electrón, protón, etc., cuanto el átomo, la molécula o un cuerpo o cantidad de substancia.

Sea como fuere, ha de cuidarse muy mucho de decir que en los tales casos se trata de una “composición” de partículas individuales menores, sino que habrá de salvarse la unidad operativa a través de una unidad ontológica justificante causalmente. En otras palabras e insistiendo en lo dicho al caso del átomo, ninguna de aquellas unidades poli-elementales “se compone de” sino que significan una combinación, donde los elementos —cualesquiera sean ellos— han perdido su individualidad a favor del nuevo individuo existente gracias a ellos. Lo cual equivale a señalar la existencia virtual de los elementos en la nueva substancia resultante del proceso de combinación, pues

²¹ W. HEISENBERG, *Physics and philosophy*, New York, 1958, p. 200; existe versión castellana, ed. La Isla, Buenos Aires, 1959.

²² “We invent a fairly elaborate procedure for reaching what we want, making use of theory to extend our practical knowledge; and we have methods for judging the precision and reliability of procedures. In the light of such reasonable operations, presenting physical theory without admitting the possibility of them seems to put us in an intellectual strait-jacket”; WATSON, *o.c.*, p. 103.

los tales elementos ni subsisten actualmente en ella ni desaparecen totalmente a su favor: lo primero va exigido por la experiencia que pide aceptar la unidad de comportamiento (y de ser) de la combinación; lo segundo, por la experiencia también, en cuanto encauzada a través del análisis (separación o recuperación de los elementos); vía analítica ésta que sólo es posible si existe lo analizable, lo separable o descomponible en . . . lo que se quiera o pueda, se trate de una resolución que acabe en el plano de lo puramente inteligible (materia y forma) o bien en el plano de lo sensible (elementos físicos, moléculas, átomos, "partículas elementales"). O sea que aún desde aquí estamos obligados a aceptar la prioridad de lo continuo para explicar lo discontinuo y la posibilidad de discontinuación.

Virtualidad de los elementos en la combinación y prioridad del continuo frente al discontinuo que en nada es contestada desde la experiencia física correctamente entendida, pues en todos los casos en que surgen espontáneamente o violentamente "partes" unitarias de un todo unitario (unidad, insistimos, juzgada tal sólo en base a un comportamiento unitario) se obtiene como resultado precisamente un residuo que importa una unidad de comportamiento; y aquella "partícula elemental" que significa otro tanto, si nos conformamos por ahora con las muy plausiblemente reconocidas como tales.

Toda experiencia lo es de una respuesta o interacción cuya *interpretación* conduce al esquema particularizado de la materia; pero que es, en cuanto interpretación, no absolutamente concluyente ni excluyente como lo hemos dicho al hablar del concepto orbital del átomo, considerado ahora éste como un ente (substancia) dotado de un comportamiento que es el que al fin de cuentas resulta experimentable, como no podía ser de otro modo, pues el ser lo que la cosa es, la substancia, se expresa siempre dinámicamente por los accidentes o cualidades: no hay cognoscibilidad directa de la substancia.

Todo lo antecedente no pretende negar cierta heterogeneidad estructural del ser substancial existente, si fuera necesario admitirla; así como sería ridículo negar la unidad substancial del hombre junto a su heterogeneidad estructural según partes distinguibles mas no distintas de él mismo. Así, no resulta de ningún modo contradictorio sostener la continuidad de la materia en el sentido en que lo venimos haciendo, y su estructuración según partículas y campos intra e interparticulares, los cuales significarían ontológicamente el medio a través del cual pierden los componentes sus respectivas individualidades a favor del compuesto substancial nuevo según la necesaria acción-pasión o interacción (energética). Mas téngase bien presente que no intentamos comprometer la filosofía de la naturaleza con ciertas interpretaciones de las ciencias positivas sino que únicamente pretendemos

hacer ver cómo éstas, y según se van desarrollando, hallan cauce cuasi expectante en una cuidadosa visión hilemórfica del ser material. Aún se podría aceptar cierta prioridad de los “campos” frente a las partículas y donde éstas serían como concreciones o núcleos de máxima densidad de aquéllos en función de la prioridad experimental de la acción respecto de la substancia; lo cual podría ser el resultado de un exagerado continuismo espacio-temporal de la física relativista, al diluir los cuerpos reales en los geométricos y extrapolando desde éstos hasta un espacio-receptáculo dinámico. Temática que reaparece en la física cuántica a través de las interacciones entre campos y partículas, representables éstas gracias a un desarrollo de Fourier y donde momento y energía de tales partículas se relacionan con la frecuencia y el número de onda de las ondas correspondientes según relaciones bien conocidas. La interacción campo-partícula se produce sea a favor del campo con disminución del número de partículas (el sistema “absorbe partículas”), sea a favor del número de partículas (el sistema “emite partículas”); aumento o disminución que también ocurre cuando se da interacción entre dos campos.

Como consecuencia podemos ampliar ahora nuestra exigencia de continuidad de la materia. Habíamos dicho antes que tal continuidad habría de ser entendida al menos formalmente; decimos ahora que la continuidad del ser material ha de entenderse material y formalmente, aceptando la probable existencia de una heterogeneidad virtual, así como virtualmente existen los elementos del compuesto, pues tal heterogeneidad debe quedar supeditada a la realidad totalitaria de la substancia y sólo se pone de manifiesto en tanto se *interpretan* los resultados de ciertas interacciones, en general violentas.

Precariedad de la substancia corpórea

Hemos ya señalado el sentido de ser-en-sí-para-otro de la substancia corpórea y la necesaria relación dinámica que ello implica: interacción, acción-pasión, realidades innegables a poco que se tome conciencia de que el universo todo es el resultado de un equilibrio dinámico, de un compromiso entre naturas que se manifiestan según las cualidades sensibles, activas de por sí (sería absurda la posibilidad de un ser corpóreo con cualidades esencialmente pasivas) mas, y en tanto la experiencia muestra cambio y movimiento, activopasivas en sus relaciones intercorpóreas. Todo cambio es el resultado de una competencia, de una lucha entre naturas según la interactividad de dos o más substancias corpóreas que se desgastan en este palenque ontológico que es el cosmos, para dar lugar a un nuevo ser o al menos un modo de ser. Lo que llega a ser es, en este sentido, producto proporcional de *todos* los factores que entran en el juego de la acción-

pasión, ninguno de los cuales ha de ser considerado puro “dejarse hacer”, puro paciente, puesto que ningún ser actual es puro poder ser, pura potencia sino la actualización de una potencia; y ser es ser dinámico.

Todo ser físico —para concretarnos siempre a nuestro cometido— es un ser potencio-actual o materio-formal, como ser que es lo que es, mas que puede llegar a ser lo que actualmente no es; cupla esta hilemórfica cuya realidad viene garantizada por la realidad experimental del cambio universal o dinamismo esencial que hace a la existencia misma de todo el cosmos. Esta potencialidad es tanto potencialidad en el ser cuanto, y por consecuencia de ella, potencialidad en el obrar (coartación de su dinamismo); y si desde la primera faceta tiende a ser sucesivamente lo que no puede ser simultáneamente, desde la segunda tiende a tal comportamiento también en el orden operativo; orden, precisamente, desde el cual atrapamos el ser natural en su esencia de ser finito. Y nos atrapamos a nosotros mismos, pues que nos hallamos irrenunciablemente comprometidos en este interdinamismo. Interdinamismo que se verifica como acción-pasión por contacto *entre móviles* ²³, pues aparecería como un sin sentido una dinamicidad verificada sólo desde uno de los extremos; hecho que por otra parte y según su método ha venido a descubrir la física actual precisamente cuando ha atacado adecuadamente la intimidad de la materia, de la substancia corpórea, hallándose entonces con una frontera natural —negada a priori por la física clásica— a toda coacción desde fuera de ese ser pretendidamente “inerte” de la física newtoniana; habiendo insistido enérgicamente en la imprescindible indisolubilidad de ese ente fáctico que constituye el sistema observador-observado o fenómeno-instrumento, sistema, por consiguiente, cuyos límites internos no resultan de sencilla definición por no decir que, en verdad, *son* indefinidos, pues la incertidumbre cuántica comporta continuidad ya que los pretendidos límites cuánticos resultan ellos mismos indefinidos, impidiendo limitar rigurosamente entes o acciones y, por consiguiente, los tales se superponen indefinidamente (superposición dinámica) ²⁴.

Al señalar la física cuántica que los orbitales no poseen de por sí límites máximos según su diámetro, sino que los electrones se expanden energéticamente sin solución de continuidad en tanto existen, nos está diciendo que un átomo sólo queda físicamente definido por interacción con otro u otros átomos, todos los cuales son lo que son y existen como tales interlimitándose, siendo por consiguiente el ser material no sólo en-sí-para-otro sino y por ello mismo gracias-a-otro.

²³ Cfr. el principio de acción y reacción según Aristóteles ya citado en n. 8.

²⁴ Cfr. nuestros trabajos: “La interacción observador-observado y la temática causal”, *Actas XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 1963, vol. VI, p. 7; y “Filosofía del indeterminismo cuántico”, *SAPIENTIA*, 1964, XIX, p. 169.

Es decir que es esa oposición según contrariedad de las cualidades posibles la que lleva a la interacción preparante de la alteración final que resultará en la existencia de un nuevo ser. Decimos alteración final, pues en verdad toda preparación supone una sucesión de alteraciones subordinadas a un término espontánea o intencionalmente buscado, y que como tal surge instantáneamente²⁵. Este surgir instantáneo está exigido, en última instancia, por aquella otra oposición, ahora según contradicción, acotada por los extremos de ser-no ser (lo que es o llega a ser, es o no es tal ser determinado) y que en el plano físico está definido por la unicidad de la forma substancial.

Ahora bien, ¿cómo es posible que un cambio de cualidades —accidentes— comporte un cambio substancial? ¿Por qué no comienza y acaba todo cambio en un cambio accidental? Si la substancia no fuera más que un nombre dado a la suma de las propiedades —como querían Locke, Hume y en general todo tipo de empirismo y positivismo— *ipso facto* desaparecería todo problema, bien porque no habría substancia ni cambio de substancia, bien porque todo cambio sería accidental: cualesquiera de ambas respuestas serían aceptables. Mas en tanto la substancia viene afirmada al afirmar el accidente, es necesario afirmar un modo de relación más que accidental entre substancia y accidente, al menos con respecto a los accidentes propios. Solución que es posible tratar ahora en función de la forma substancial de la substancia corpórea.

Oficio de la forma substancial es dar el acto de ser la cosa lo que es, es hacer que exista en acto tal o cual definida substancia, llevando a la materia prima a uno de los infinitos términos substanciales a que está ordenada; pero nunca se da una esencia existente que no se exprese según sus accidentes propios (y accidentales), pues de sí la forma no es un ser sino sólo un principio de ser: lo que llega a ser es este individuo que es y se distingue como existente y de tal género y especie, por aquella interdinamicidad repetidamente recurrida la cual, atribuida entonces inmediatamente a las cualidades, ha de ser ahora referida mediatamente a la forma substancial como principio primero de ser y de ser dinámico del ser físico, cuyo acto de ser se expresa y capta por la energía que lo hace ser y conocer como tal ser existente. Un ser material compuesto de los principios materia y forma solamente, carece de sentido existencial: sus accidentes propios son inseparables de la substancia y la substancia corpórea es indisolublemente materio-formal-cuali-cuanta²⁶.

²⁵ Cfr. nuestro trabajo "Instantaneidad del cambio substancial", SAPIENTIA, 1967, XXII, 27 ss.

²⁶ Comprenderá el lector que en el plano físico en que nos situamos, no sabemos aún de distinción real alguna entre esencia y acto de existir; aquí todo lo que es, existe; y toda substancia corpórea es una esencia existente.

Este sentido esencialmente dinámico de la substancia corpórea, y que ya permite vislumbrar desde aquí la distinción que en instancia metafísica se logrará entre esencia y acto de existir, permite explicar por qué todo cambio es un cambio que se produce (cambio accidental) o se prepara al menos (cambio substancial) en el orden dinámico de los accidentes, pero conduciendo siempre a un cambio parcial o total de la substancia: parcial según el modo de ser *hic et nunc* de tal o cual substancia si el cambio es accidental; total o según el ser de aquella substancia si el cambio es substancial; pero siempre cambio del ser substancial como un todo (no siempre del ser substancial todo).

Si las cualidades que cambian lo hacen según corrupcio-generación y son esenciales (accidentes propios), necesariamente ha de seguirse, tras la unitaria existencia de accidentes y substancia, la corrupcio-generación en el orden substancial.

La substancia corpórea, pues, es un ser-en-sí en el orden estático o de la esencia, pero en-sí necesariamente para-otro en la economía natural; para-otro que de algún modo saca de sí a la substancia, disminuye su independencia existencial, parece como dessubstancializarla, declarando implícitamente real aquel "más o menos" que tan enfáticamente negara Aristóteles al comparar las substancias a los números²⁷ "que no admiten ni más ni menos"²⁸. Pero este "ni más ni menos", esta clausura de la substancia ha de entenderse sólo en orden a esa esencia que la hace ser lo que es, abstracción hecha de su existir²⁹; de la substancia en cuanto definida, y aún así relativamente, puesto que "definir alguna cosa significa relacionarla con alguna otra"³⁰ y en el caso de la substancia corpórea esta relación lógica ha de fundarse en una relación real, la cual a su vez comporta interdinamismo. Cierto es que "...substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quae substantialiter participatur in subiecto caret intensione et remissione; unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis et minus"³¹; pero toda formalidad (substancialidad) en el orden corpóreo, todo individuo físico no sólo es el resultado de una ordenación trascendental de la materia a la forma sino también de aquella a la cantidad (principio de individuación); ordenación que en visión exis-

²⁷ ARISTÓTELES, *Met.*, 1043 b 33.

²⁸ ARISTÓTELES, *Met.*, 1044 a 9.

²⁹ "...Lorsqu'il s'agit des substances réelles, nous ne pouvons absolument pas les connaître sans leurs propriétés et les accidents qui en résultent inséparablement, parce que ces propriétés les constituent et les définissent en leur réalité concrète. Il suit de là qu'il serait vain de vouloir abstraire la substance de ses propriétés et des 'passions' qui en découlent, comme si elle pouvait subsister sans elles: ce qu'il resterait de cette abstraction antimétaphysique, ce ne pourrait être qu'un indéterminé, matière première, pure puissance, néant d'être, inconcevable par soi"; R. JOLIVET, *La notion de substance*, París, 1929, p. 63. Cfr. S. TOMÁS, *De spir. creat.*, a. 11, 7um

³⁰ ARISTÓTELES, *Met.*, 1043 a 32.

³¹ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I-II, 52, 1, resp.

tencial ahora lo es a la cualicantidad, quedando así contraída la forma específica y, concomitantemente, la clausa substancia, al individuo complejo que la arroja, un tanto heideggerianamente, "in der Welt", en el mundo de la coexistencia activa, de una esencial "struggle for life" cuyo resultado es el orden impuesto al cosmos. La individuación es a la substancia corpórea lo que aquel venablo y amor que hería al caballero de Rubén Darío: "Si me lo dejas, me muero / si me lo quitas, me mata".

De aquí que lo que de sí es sin más ni menos, existe precariamente y más o menos comprometido por la simultánea existencia de otras substancias individuadas. Su clausura resulta invadida en diverso grado pero siempre real, por otras substancias ellas también clausas relativamente. De hecho la substancia, "id cui competit esse non in alio" y no más como exigencia fundamental, no pide de sí una absoluta rigidez y estabilidad existenciales; y al existir necesariamente en el espacio y en el tiempo y dinámicamente relacionada, no puede llamar a asombro que su existencia una e independiente quede expuesta al juego inevitable de la acción-pasión: de algún modo la substancia es "ella y su circunstancia". De donde su *esse in se* puede depender de su circunstancialización³² y su unidad ser energéticamente más o menos lábil.

Así entendida la substancia corpórea, "The problem of hylomorphism is not that of structural composition of energetic atoms. It is more the problem of the relationship of parts to the whole"³³.

Ese más o menos de la substancia corpórea en orden existencial (substancia *ut natura*) aparece según una escala de espontaneidad de acción-pasión que permite expresar la siguiente proporcionalidad "de fuera adentro", del *quoad nos* al *in se*: a menor espontaneidad, menor naturalidad (substancialidad); y a menos variada respuesta, más dudosa subsistencia (recuérdese lo dicho al caso de las "partículas elementales"), hasta alcanzar los límites del accidente, donde la subsistencia aparece como existencia siempre "en otro".

La energía como acto de ser

Lo cual nos conduce a un interesante resultado, por gravitación de su propia lógica: si el más y el menos de la substancia depende de la perfección de su acto³⁴, la cual perfección se estima y

³² "...circumstantiae propter hoc vocantur, quia secundum eas variatur medium virtutis"; S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1, q. 2, 6.

³³ L. A. FOLEY, *Cosmology*, Milwaukee, 1962, p. 231.

³⁴ "L'esse può essere considerato sia in astratto, come in concreto: a) *in astratto*, viene a coincidere con l'"esse maximum formale" che è termine dell'astrazione intensiva ed è il plesso di tutte le perfezioni formali e trascendentali; considerato invece b) *in concreto*, è l'atto *proprio*

halla su medida adecuada según la espontaneidad de acción, se sigue que en última instancia la forma o acto de ser existente del ser corpóreo se expresa y capta según su dinamismo, su energía. Para decirlo brevemente: *el acto de ser de la substancia corpórea es la energía*. Conclusión tal vez asombrante pero insoslayable, creemos, en cuanto se repara en que si no queremos dejar vacío el concepto de “esse” en este plano material, debemos asociarlo inmediata e indisolublemente con el modo concreto de expresión de aquel “esse”³⁵.

El “esse” trasciende a la esencia como el acto a la potencia; de otro modo dicho, la esencia, para llegar a existir, debe “recortar” su porción de “esse” para establecer así la relación trascendental esencia-existir que se verifica en la substancia corpórea (y en toda substancia) que de hecho alcance la existencia. Mas ese “recorte”, esa coartación o reducción del “esse” a ser acto de este concreto ser existente ocurre respetando su carácter de acto, de ilimitación y perfección pura de sí, mas de hecho aquí limitada por la potencia que significa la esencia finita a la cual actualiza. La cual esencia, por su parte, no obstante gozar del acto de existir, no deja por ello de ser potencia en el ser existente: se trata aquí de una potencia en acto, una potencia real y realmente existente en un ser actual y que por serlo le compete a la tal esencia constituirse en la *medida del esse*: sólo la potencia es capaz de limitar el acto, acto que por su parte y en tanto limitado, permite conocer la potencia limitante, la cual de otro modo permanecería por siempre ignota. Tal es la armoniosa relación entre esencia y existir, cuyo fruto es el ente.

Pero ha de cuidarse muy mucho de acabar en una noción estática del ente, concibiéndolo cual un acabamiento reposante, y al universo como matizada, pero rígida pintura: nada más lejos de una realidad que se impone —a las veces heraclíteamente— como dinamismo, interactividad, y que, por consiguiente, nos muestra al ente (ser-en-sí) como desbordando su esencia, como saliéndose de sí por su obrar sobre otro (otro que se comporta análogamente) según una polícroma actividad transeúnte (para-otro), que le permite afirmarse y conquistar energéticamente su puesto en el cosmos. La substancia corpórea *es* relacionamente (en-sí-para-otro): “El ser rompe y sobrepasa las fronteras de la esencia. Y esto es la acción: posición de

di ogni formalità particolare, onde è bensi ciò che vi è di più perfetto in un essere particolare, ma resta imperfetto a confronto dello esse che attua una formalità di ordine superiore: poichè ogni formalità è in qualche modo una partecipazione dello splendore divino”; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, 3 a., 1963, p. 203.

³⁵ “Poser un être, c’est poser une activité. L’activité est le rayonnement naturel de l’être. Et le secret de cette liaison nécessaire est dans le caractère quasi dynamique que nous avons reconnu à l’esse. L’esse n’est pas l’agir mais c’est à travers l’agir qu’il se manifeste et l’agir ne se conçoit qu’en dépendance de lui et orienté vers lui”; J. DE FINANCE, *Connaissance de l’être*, Paris-Bruges, 1966, p. 406.

una nueva realidad del ser del ente que trasciende las fronteras de la esencia” ^{35a}. Trascendencia ésta que lo vuelca hacia fuera, que tiende a diluirlo en el otro (para-otro) y hacer depender su misma esencia, en cuanto existente, de la intercomunicación con las demás esencias.

Modo de ser peligrante que es como el tributo que debe pagar toda esencia como derecho a existir, y a un existir necesariamente “en conjunto”, interlimitativamente. “Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile” ^{35b}. Toda formalidad es activa; todo acto apunta hacia afuera del ser actualizado; el “agere” se sigue necesariamente al “esse” tanto genérica cuanto específicamente: hay obrar porque hay ser, y hay este modo de obrar porque hay este modo de ser. El ser es y es activo, indisolublemente; pero es acto “secundum quod possibile”, se comunica u opera en la medida de sus posibilidades (obrar específico) y recibe el acto también según sus posibilidades (“quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur”). Y volvemos a hallar aquí la interactividad, y en la esencia la medida limitante del acto, tanto del acto operado cuanto del recibido; tanto del ser en acto primero cuanto del ser en acto segundo. Reafirmandose así el carácter restrictivo de la esencia en función del ser existente realmente, su modo potencial de ser; y, por consiguiente, se afirma la prioridad del “esse” no sólo como dando razón de la existencia de la esencia sino como único modo de expresarse ésta al otorgarle a aquél sus límites que le permitan existir *hic et nunc* (coexistir con la esencia) como acto de tal substancia corpórea determinada. “Tal substancia corpórea determinada” significa, pues, tal determinada formalidad, tal determinado acto de ser; y por cuanto según el acto tal el obrar, la adecuada apreciación de éste dará proporcionada información del primero, condicionada a nuestro modo de ser cognoscente; apuntada esta coartación en el “communicare (...) secundum quod est possibile” anterior.

En suma, que el acto de ser de la substancia corpórea existe y es juzgable en tanto expresa unidireccionalmente *ad extra* la expansión de una esencia a través de su existir. Y esto sólo puede ocurrir en función de interdinamicidad entre el ser corpóreo y nosotros (conocimiento) o entre seres corpóreos mutuamente activopasivos (actividad física, cambio) y con respecto a nosotros. Ciclo cerrado que va del ser activo a su conocimiento y desde éste a aquél a través de una elaboración intelectual abstractiva que permite afirmar una

^{35a} E. CORETH, *Metafísica*, Barcelona, 1964, p. 185.

^{35b} S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 2, a. 1, resp.

esencia que se expresa —que se debe expresar— adecuadamente según la existencia (“operatio sequitur esse”) alcanzándose así el “point d’équilibre”, de que habla De Finance, entre esencialismo y existencialismo ³⁶. Negado esto se seguiría un puro relativismo fenomenista y, al fin, un total agnosticismo ³⁷.

Ya había notado Aristóteles este carácter activo del acto de ser o al menos de la forma substancial como actividad, acuñando el término equivalente *enérgeia* como correlativo complemento de la *dynamis* o materia. Más aún, si se aceptan las conclusiones de Blair ³⁸, la *enérgeia* como acto y de sabor platónico, reemplazada prestamente por *enteléjeia* —de sentido más estático— es retomada en sus escritos de madurez, en los cuales prevalece el criterio dinámico del ser. Y la noción tomista de *esse* como acto del ser apunta en el mismo sentido, pues “esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo aliquid denominatur ens actu in rerum natura; et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae decem generibus continentur” ³⁹. De aquí que “quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens” ⁴⁰.

Es decir que no sólo el *esse* es “inter omnia illud quod immediatius et intimius convenit rebus” ⁴¹, sino que “tamen est etiam maxime communicabile” ⁴², expresándose eficientemente por vía energética.

Es que, al fin y al cabo, “ser y modo de ser no se distinguen adecuadamente en la creatura, ya que toda determinación del ser es ser” ⁴³. Y ya advertía S. Tomás que “omnis enim nobilitas cuiuscunque rei est sibi secundum suum esse (...) Sic ergo secundum mo-

³⁶ “L’objet de la métaphysique, ce n’est donc pas l’essence considérée en soi, abstraction faite de toute existence actuelle (...) mais ce n’est pas non plus l’existence ‘désessenciée’, qui n’est qu’un mythe. C’est l’être, unité concrète et bipolaire d’essence et d’esse”; DE FINANCE, *o.c.*, p. 55.

³⁷ El P. des Lauriers ha analizado larga y cuidadosamente el concepto de substancia sensible y el papel de la energía como acto de ser, en una serie aún no acabada de artículos, sobre los cuales volveremos oportunamente. Cfr. L.-B. GUÉRARD DES LAURIERS, “La substance sensible”, *Angelicum*, 1962, 39, 40-91 y 350-394; 1963, 40, 25-55.

³⁸ G. A. BLAIR, “The meaning of ‘energeia’ and ‘entelecheia’ in Aristotle”, *Intern. Philos. Quart.*, 1967, VII, 101 ss. Como buen norteamericano ha tabulado Blair el número de veces en que aparecen ambos términos en el Corpus Aristotelicum, llegando a un total general de 537 para *enérgeia* contra 116 para *enteléjeia*.

³⁹ S. TOMÁS, *Quodl.* IX, q. 11, a. 3.

⁴⁰ S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 7, a. 2, 9 um.

⁴¹ S. TOMÁS, *Q. Disp. De Anima*, a. 9.

⁴² S. TOMÁS, *ibid.*, a. 1, 17 um.

⁴³ J. LEGRAND, *L’univers et l’homme dans la philosophie de Saint Thomas*, Bruxelles-Paris, 1946, t. I, p. 36-37.

dum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate"; y por cuanto "*nihil agit nisi secundum quod est in actu, actio igitur consequitur modum actus in agente*"⁴⁴; del cual acto sólo se juzga adecuadamente según la acción-pasión del ser cuyo es.

Consideraciones todas que nos habrán de conducir al concepto eminentemente metafísico de participación a que aquí ya se apunta decididamente, pues que "*illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum. Omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur*"⁴⁵.

Mientras tanto insistimos todavía un poco más en el ser-en-sí-para-otro de nuestra substancia corpórea. Hemos dicho más arriba de la actividad transitiva del ser material, de ese modo peculiar de obrar que lo afirma como en-sí sólo haciéndolo existir para-otro (con-otro; gracias-a-otro); pero al expresar así las cosas estamos señalando indirectamente que la acción no resulta nunca puramente transitiva, en virtud y bien sólo "del otro", el cual como receptor y agente a la vez, contribuye a limitar, a afirmar la unidad substancial del primero. La acción puramente transitiva es, *stricto sensu*, un límite inferior imposible para todo ser actual, por cuanto la forma, siendo como es principio de unidad ("*ens et unum convertuntur*") es principio de inmanencia de ser y obrar. El límite superior: la acción puramente inmanente, sí existe según el Acto puro de ser del *ipsum esse subsistens*, ejemplo y espejo donde se refleja cual imagen participada e imperfecta ("*...secundum quod est possibile*") todo ser y obrar finitos.

De aquí que la *scala naturae* ha de expresarse en cuanto a la acción —que es otro modo de decir: en cuanto al "esse"— más correctamente según una secuencia de ascendente inmanencia que no de disminuida transitividad, porque la primera vía tiene fin definido y objetivo, mas no la segunda. Desde el ser cuya esencia es existir, hasta el ser cuya existencia cuasi define la esencia, cuya esencia queda cuasi definida según una coexistencia, es posible recorrer una escala de perfección descendente que va analógicamente desde Dios a las "partículas elementales" en armoniosa secuencia.

J. E. BOLZÁN

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

⁴⁴ S. TOMÁS, *C. Gentes*, I, 28.

⁴⁵ S. TOMÁS, *Ibid.*

NOTAS SOBRE LA *CREATIO DE NIHILO* EN JUAN ESCOTO ERIUGENA *

Juan, llamado Escoto o Eriúgena, según la tierra donde había nacido en el primer cuarto del siglo IX, provocaba con razón el asombro del bibliotecario papal Anastasio: aquel *vir barbarus, in finibus mundi positus*, había acometido la ardua empresa de comprender a Dionisio y traducirlo a su lengua. Y no había de ser ése el solo motivo de la nombradía del irlandés; su *Peri physeon*, o *De divisione naturae*, “inmensa epopeya metafísica”, estaba destinado a suscitar durante siglos encontradas reacciones de entusiasmo o recelo, de defensa o condenación¹. Aún hoy, la interpretación de su obra maestra divide a los historiadores. Es de lamentar que ninguna de las tres ediciones que ha conocido —Oxford, 1681; Münster, 1838; París, 1853— presente un texto exento de defectos notables. Después de la mencionada en último término, realizada por H. J. Floss, y que es la utilizada corrientemente (= *P. L.*, t. 122), fueron señalados nuevos manuscritos, que hacen más urgente la necesidad de una edición crítica. Cappuyns consideraba esa tarea ya en 1933; últimamente, ha anunciado un proyecto análogo I. P. Sheldon-Williams². Hasta que el objetivo no sea alcanzado, ningún estudio doctrinal de un autor ya de por sí oscuro puede ofrecer seguridad. Razón de más para que en este tra-

* Agradecemos a nuestro profesor, el Dr. Gastón H. M. Terán, haberse interesado en la publicación del presente trabajo. Las opiniones que éste refleja son de nuestra sola responsabilidad.

¹ Cf. E. GILSON, *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1958; t. I, p. 277. El título que el mismo Eriúgena dio a su obra, y que aparece en los testimonios más antiguos, es *Peri physeon*; sin embargo, ya el ms. *Remensis 875* (siglo IX) lleva en colofón: *Explicit liber ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΜΕΡΙΚΜΟΤ*, hoc est de naturae diuisione. CAPPUYNS cree ver en este título bilingüe un vestigio de la primitiva intención de Escoto (Cf. *Jean Scot Erigène; sa vie, son œuvre, sa pensée*, Bruxelles, Culture et civilisation, 1964 = impresión anastática de la edición original, 1933; pp. 186-187).

² CAPPUYNS, *op. cit.*, p. VIII. *Bulletin de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, 4 (1962), p. 74; v. también *La filosofía della natura nel Medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medioevale. Milano, 1966, pp. 761-2. Dom Cappuyns sigue trabajando sobre los manuscritos eriugenianos; recientemente ha anunciado su propósito de consagrar un estudio paleográfico a las dos primeras recensiones del *De div. nat.* (Cf. “Les ‘Bibli Vulfadi’ et Jean Scot Erigène”, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 33 [1966], 137-139, 1 lám.; n. 8, p. 139).

bajo, que por otra parte es sólo un ensayo primerizo, no intentemos sino esbozar una exposición y aventurar sugerencias para eventuales profundizaciones.

Antinomias de la teología eriugeniana

La posibilidad de predicar de Dios determinados verbos y nombres había sido ya considerada por Escoto en el *De praedestinatione* (IX, 2-5, 390 C - 392 B), donde solucionaba la cuestión con la distinción entre *quasi propria* y *aliena, hoc est translata*. La respuesta del *Peri physeon*, inspirada en el Areopagita, es más radical: todos los predicados que afirma la teología *kataphatike* se aplican a Dios solamente *per metaphoram a creatura ad Creatorem*. La concordancia con la parte *apophatike* o negativa, por medio de la adjunción de las partículas *super* o *plusquam* a los atributos de aquélla (*superessentialis, plusquam veritas*, etc.), quiere decir que, en definitiva, lo único que sabemos de Dios es que está por encima de todo contenido significativo³: *nullo ... creaturarum argumento possumus intelligere, quid sit* (I, 45, 487 B). De ahí las fórmulas de Dionisio y San Agustín repetidas una y otra vez: *qui melius nesciendo scitur; cuius ignorantia vera est sapientia; qui verius fideliusque negatur in omnibus, quam affirmatur* (así p. ej. en I, 66, 510 B). Mas cuando Eriúgena agrega que la imposibilidad de contemplar la esencia divina se extiende a los bienaventurados, ángeles y hombres (I, 8, 448 B-C), podemos suponer que si la naturaleza misma de Dios *non dicitur neque intelligitur* (V, 26, 919 C), no se debe meramente a la limitación de las fuerzas de nuestro entendimiento, sino que ha de tener su raíz en la realidad misma. Esto se ve confirmado cuando, al exponer la paradójica tesis de la ignorancia divina, el teólogo irlandés nos da la razón última de la incomprensibilidad e inefabilidad de Dios, que vale tanto para El mismo como para sus creaturas:

Quomodo igitur divina natura seipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit? Superat enim omne, quod est, quando nec ipsa est esse, sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae supereminet⁴.

Dios trasciende lo cognoscible, porque no se cuenta entre las formas o especies, sino que está por encima de ellas, en cuanto es su causa; el *mundus intelligibilis*⁵, que es a un tiempo el del ser ver-

³ Sobre las partes de la teología cf. ante todo *De div. nat.*, I, 13, 458 A - 14, 462 D; igualmente prefacio de la *Versio Dionysii*, 1036 A; de la *Versio Maximi*, 1196 A. Damos siempre columna de *P. L.*, t. 122. Si nuestras referencias no indican otra cosa, remiten todas al *De divisione naturae*. Hemos preferido dejar las citas en su texto original, necesario en autor tan oscuro y discutido. Añadir versión castellana alargaría en exceso este artículo.

⁴ II, 28, 589 A-B.

⁵ Cf. la distinción de *mundus sensibilis* é *intelligibilis* en V. 24, 910 A-B.

dadero (*vere esse*), constituye el primer grado de la creación. Sin embargo, junto a esta serie de textos, donde Dios es caracterizado no como esencia, sino como *hyperousios*, superesencial o supersubstancial, sería fácil colocar otra, compuesta con pasajes extractados no sólo de obras anteriores —cuya inspiración agustiniana es más exclusiva⁶—, sino del mismo *De div. nat.*, en los cuales se asevera, p. ej.:

Ipsē . . . solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est. Nihil enim eorum, quae sunt, per se ipsum vere est. Quodcunque autem in eo vere intelligitur, participatione ipsius, unius qui solus per se ipsum vere est, accipit⁷.

Así, pues, por un lado Dios está más allá del ser, por otro es el solo ser verdadero. Una incoherencia no menos grave parece amenazar a la conocida división de la *natura* o *physis*; en efecto, de sus cuatro *species* (1. *quae creat et non creatur*; 2. *quae creatur et creat*; 3. *quae creatur et non creat*; 4. *quae nec creat nec creatur*; I, 1, 441 B), la primera —así como la cuarta, que con ella se identifica *in re*— corresponde sin duda alguna a Dios (I, 11). Pero el discípulo observa que en los Santos Padres suele leer, no sin perplejidad, que la naturaleza divina no es sólo creadora, sino también creada (I, 12, 452 A-B). Dos son los datos firmes que nos proporciona la fe, responde el maestro: Dios lo ha creado todo, y a su vez no es creado por nada; por consiguiente, cuando se lo llama "creado", sólo puede significar que se crea a sí mismo.

Quid igitur? Nonne semper est creans, sive seipsam, sive a se creatas essentias creaverit? Nam cum dicitur seipsam creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est, in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio⁸.

Interpretaciones del pensamiento de Eriúgena

Estos textos, como muchos análogos, nos llevan directamente a la ambigüedad más profunda que presenta el pensamiento eriugeniano en el plano metafísico, ya que es innegable en ellos cierta semejanza, al menos aparente, con el panteísmo. Aun cuando cada una de las expresiones de Escoto pueda apoyarse en autoridades patrísticas, no es menos cierto que parece "como si . . . hubiera hecho la apuesta de sostener todas las proposiciones emitidas por los Doctores de la Iglesia, cuando no hablaban como Doctores de la Iglesia". ¿De dónde provenía ese "instinto casi infalible para copiar de los Padres . . . sus

⁶ En el *De praedestinatione* Escoto llama a Dios *prima universitatis essentia* (362 B); *summa essentia* (336 B, 414 C, 416 B, 434 A); *qui solus est vera essentia* (394 C); *qui summe est* (396 D). Cf. empero cierta fluctuación en 362 B: "ipsa divina substantia, vel essentia, vel natura, vel quoquomodo dici potest".

⁷ I, 72, 518 A-B.

⁸ I, 13, 455 A-B. Sobre la referencia a los Padres, cf. III, 9, 644 C - 646 C (Dionisio).

fórmulas más vulnerables"?⁹. Para muchos, la heterodoxia de Escoto no ofrecía dudas. Y si esto le valió por una parte la acre condenación de Honorio III (1225), o la inclusión en el Index a poco de aparecida la edición príncipe de su obra mayor (1684), en el campo opuesto sirvió para exaltarlo como precursor de la filosofía moderna y del espíritu racionalista¹⁰.

Por el contrario, los historiadores católicos más recientes tienden a reivindicar a Eriúgena, al menos en cuanto a su presunto panteísmo. Así por ejemplo Vernet¹¹; De Wulf, a partir de la segunda edición de su *Historia*, aun reconociendo las "insuficiencias y lagunas" de nuestro autor en este punto, niega decididamente que sea monista, y remite a Gilson y Cappuyns¹². Estos, por su parte, hablan del lenguaje equívoco de Escoto, o de las apariencias de panteísmo "muy desfavorables, y mantenidas celosamente a lo largo de todo el *De divisione naturae*", pero dejan a salvo su pensamiento. Gilson señala que cuando Escoto se refiere a las relaciones entre Dios y la creatura, no piensa tanto en términos de causa y efecto en el orden del ser, cuanto de significado y signo, en el plano del conocimiento. Cappuyns trata sobre todo de probar que entre las causas primordiales —que en su interpretación son idénticas a la esencia divina— y los efectos contingentes, existe distinción real; si hay monismo en Eriúgena, se trata de un monismo ejemplarista, en el sentido de que sólo el ser inmutable y eterno que las cosas poseen en el pensamiento de Dios se identifica con él¹³. En cuanto a Dal Pra, que comenta con cierta ironía las atenuaciones de Gilson y De Wulf¹⁴, ve en el fondo del pensamiento de Escoto una profunda contradicción: a una "lógica" de origen griego, que lo lleva a subrayar la actualidad de Dios como infinito, y absorber en él lo creado, se opone la *logica pratica* cristiana, la cual intenta dar a la creatura suficiente espacio libre como para que su acción tenga sentido, y por eso enfatiza la trascendencia divina en tér-

⁹ GILSON, *op. cit.*, pp. 277 y 257.

¹⁰ Sobre las interpretaciones de Eriúgena en la historia de la filosofía, puede verse CAPPUYNS, *op. cit.*, pp. 260-269; M. DAL PRA, *Scoto Eriugena*, 2ª ed., Milano, Bocca, 1951, pp. 244-263, y sobre el panteísmo de Escoto, pp. 142-144.

¹¹ En el art. "Erigène" del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. V, París, 1924. Cf. principalmente col. 425.

¹² M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, 6. éd., Louvain-París, 1934, t. I, pp. 138-139.

¹³ GILSON, *op. cit.*, pp. 264-265, 268. CAPPUYNS, *op. cit.*, sobre todo pp. 351, 355-356, 385. En p. 355 señala que "...préoccupé avant tout de retrouver dans les créatures les vestiges de Dieu, les théophanies... Jean Scot ne s'arrête guère à définir leur être propre. Néanmoins, on trouve dans son œuvre un certain nombre d'indications qui sont comme autant d'aveux explicites". Mas quizá los pasajes que aduce para probar su segunda afirmación no resultan tan decisivos cuando se los reintegra a su contexto.

¹⁴ "Sulla scia di questa «confusione» ed «insufficienza» di Scoto, sulla scia di questa volontà del pensatore irlandese di «velare il suo pensiero», vengono introdotte le integrazioni suaccennate, in forza delle quali il monismo di Scoto scompare in una ortodossa tesi tomista" (*Op. cit.*, p. 144).

minos de teología negativa. Tal contradicción, según Dal Pra, no es exclusiva de Eriúgena, sino que yace en el fondo de toda filosofía cristiana ¹⁵.

* * *

Veremos en las páginas siguientes cómo Juan Escoto se enfrentó con una cuestión enraizada en el centro de dicha problemática: la proveniencia de los entes finitos a partir del Infinito. La creación es un punto decisivo para quien filosofa *in fide*. Eriúgena lo comprendió plenamente; en ella fundó la *divisio naturae*, que proporciona estructura y título a su obra mayor, y dedicó al tema pasajes numerosos y bien conocidos. Hay, sin embargo, algunos a los que quizá no se ha dado suficiente relieve. Por otra parte, si el contexto es siempre importante para discernir el sentido de una afirmación, en un autor como el nuestro —inclinado a retomar los problemas una y otra vez, y cuyas respuestas exhiben notables diferencias y aun contrastes, al menos de lenguaje— el peligro de acumular citas entresacadas del conjunto es evidente. Por eso hemos preferido tomar en bloque los capítulos del *Peri physeon* donde se estudia explícitamente la *creatio de nihilo*, sin omitir las digresiones y rodeos. Nuestra exposición se desarrolla en su mayor parte con las frases mismas de Eriúgena, y sólo cuando él parece dar sus conclusiones por definitivas, intentamos una muy breve interpretación. Finalmente, en una última sección, confrontamos su pensamiento con el de autores que, tanto en este punto como en otros, parecen presentar afinidades, y acaso ayuden para la intelección de la doctrina eriugeniana *.

I

LA QUAESTIO DE NIHILLO EN DE DIVISIONE NATURAE, III, 5-23 ¹⁶

Según el plan del *De div. nat.*, el libro III debía tratar de la naturaleza que es creada y no crea; en efecto, en el anterior fue considerada ya la segunda forma de la naturaleza universal. Muchas *incidentes quaestiones* perturbaron un tanto la temática programada, mas es imposible resolver un problema sin examinar los que con él se manifiesten vinculados. Y de hecho, también ahora la exposición sobre los efectos de las causas primordiales se verá postergada hasta más allá de la mitad del libro (III, 1, 620 A-B; cf. III, 23, 690 A-B). Pero en los capítulos 1-23 encontramos un conjunto de

¹⁵ *Ibid.*, pp. 144-146.

* Esa segunda sección, que posee cierta autonomía, aparecerá en una próxima entrega de SAPIENTIA.

¹⁶ Sobre el título de esta sección cf. III, 23, 690 A, citado *infra*, p. 56. La *quaestio de nihilo* eriugeniana parece un eco del *De substantia nihili et tenebrarum* de Fredegiso o Fridugiso de Tours, compuesto hacia el año 800 (*P. L.*, 105, 751-756; citamos según la edición más reciente, de C. GENNARO, Padova, 1963). El opúsculo comienza: "Agitatam diutissime a quamplurimis quaestionem de nihilo —quam indiscussam inexaminatamque, veluti impossibilem ad ex-

cuestiones de tal importancia para el pensamiento eriugeniano, que el rodeo resulta ampliamente justificado. No podemos demorarnos ahora en las que ocupan los cap. 1-3 (1. En qué sentido la naturaleza increada es parte de la *universitas*: 620 B - 622 A; 2. el orden de las causas primordiales: 622 A - 630 A; 3. la participación: 630 A - 634 A); algunas de ellas serán retomadas por Escoto más adelante.

Para explicar su segunda definición de la participación, nuestro autor recurre a *exempla naturae*: las aguas que surgen de la fuente y fluyen por el lecho del río, hasta que vuelven a su origen por conductos recónditos, son imagen de la bondad, la esencia, vida y sabiduría divinas, que de Dios provienen y se distribuyen a todas las cosas, *per superiora semper ad inferiora defluentia*. Y así todo cuanto es, no es sino una teofanía, manifestación del oculto, cuerpo del incorpóreo, definición del infinito. Se introduce con esto un segundo ejemplo, tomado de nuestra naturaleza: el entendimiento, de suyo invisible e incomprensible, se manifiesta en signos sensibles —las palabras o la escritura—, sin por eso abandonar su inmovilidad y su silencio. El discípulo acepta las semejanzas, pero hace notar que nuestro intelecto

vehicula illa, in quibus ad aliorum sensus invehitur, de materia extra se creata et facit, et suscipit; divina vero bonitas, extra quam nihil est, non de aliquo apparitionis suae materiam sumpsit, *sed de nihilo*¹⁷.

Ahora bien, ¿qué significa ese *nihil* del cual creó todo la bondad suma: la privación de toda esencia, o substancia, o accidente, o bien la excelencia de la divina superesencialidad? (III, 5, 634 A-B). Tenemos aquí planteada, con excepcional nitidez, la alternativa que será discutida en los capítulos siguientes, cuyo desarrollo sinuoso y reiterativo¹⁸, que no excluye a veces contradicciones abiertas, hace pensar

plicandum, reliquerunt— mecum sedulo volvens ... tandem visum mihi fuit aggredi...” (GENNARO, p. 123). Frídagiso se gloria de haber resuelto el difícil problema (“Nihilne aliquid sit, an non”; p. 124), y consigna su solución por escrito para los siglos venideros: “...Nihil magnum quiddam ac praeclarum est” (p. 128); en efecto, ¿no pone la Iglesia, con autoridad divina, “ea, quae inter creaturas prima ac praecipua sunt, ex nihilo condita” (*ibid.*)? El abad de Tours parece concebir la “nada” como una realidad informe exterior a Dios, de la cual creó éste el mundo; contra una representación semejante polemiza Eriúgena, p. ej. en III, 5, 634 C-D; cf. también III, 14: si Dios hizo todas las cosas de un *nihil* exterior al Verbo, esa nada es causa del mundo, y como tal precontiene todo lo que fue creado (663 C-D); si en cambio existía en el Verbo “non... nihil, sed magnum aliquid erat” (664 C). Y de las “tinieblas” de *Gén.*, I, 5, tiene Escoto (*De div. nat.*, I, 58, 501 C) una idea ultrarrealista que parece concordar con la segunda parte del opúsculo de Frídagiso. Que esta obrita, enviada por su autor *ad proceres Palatii*, suscitó vivas discusiones, lo prueba la *Interrogatio* que dirigió a propósito de ella el emperador al monje Dungal. No es imposible que medio siglo después, otro irlandés, que residió en la corte del nieto de Carlomagno, tuviera noticia de aquella controversia, y se propusiera a su vez dar una respuesta a la cuestión que a tantos había derrotado. Sin embargo, ni la Srta. Gennaro, ni los autores que aduce en su exhaustivo estudio, han vinculado Eriúgena y Frídagiso.

¹⁷ III, 4, 634 A. El subrayado —aquí y en los demás textos aducidos en tipo menor, exceptuadas las citas que a su vez incluyan— es nuestro.

¹⁸ Las frecuentes repeticiones del estilo eriugeniano no hacen fácil discernir la estructura del texto, pero una sugestión de paralelismo es muy fuerte en algunos pasajes; compárese por ejemplo 641 A-B con 666 B-667 C; 641 C-D con 667 C-D; 661 A con 671 A; 661 D-662 B con 679 A-B; 665 A con 679 B. El problema principal, como luego veremos, es planteado y

que Eriúgena no alcanzó, al menos en un primer momento, plena certidumbre sobre la respuesta (cf. III, 8, 641 D). Un cambio de puntos de vista puede haber dado origen a reelaboraciones sucesivas, o en todo caso a correcciones y añadidos (aquí se hace sentir duramente la falta de la edición genético crítica que anhelaba Traube). Quizá existió, además, un propósito deliberado de no exponer de entrada concepciones que Escoto sabía nuevas y chocantes¹⁹. Sea como fuere, trataremos, partiendo del estado actual del texto, de descubrir en él cierta estructura lógica, y de destacar las conclusiones de mayor interés para el problema que nos ocupa.

La respuesta tradicional y sus dificultades

Al principio, el maestro se muestra reticente (*Non facile concessim...*) ante la identificación de la supersubstantialidad divina con la nada; cuando los teólogos dicen que Dios "no es", se refieren a que está por encima del ser, no a que sea *omnino nihil*. ¿Qué significa, pues, que Dios hizo todas las cosas de la nada? Que los existentes fueron hechos *ex non existentibus*; aquello que no era, comenzó a ser *de nihilo*. La nada no significa una materia con que Dios fabricó el mundo, no es una causa de las cosas, ni algo coesencial y coeterno con Dios, o subsistente por sí mismo fuera de él, sino la privación, o mejor, la ausencia de toda esencia (III, 5, 634 B-D). Con su aprobación, el discípulo concluye:

Eo igitur nomine, quod est nihilum, negatio atque absentia totius essentiae vel substantiae, immo etiam cunctorum, quae in natura rerum creata sunt, insinuantur²⁰.

Imposible una respuesta más neta, o más concorde con la tradición²¹. No obstante, apenas la ha aceptado, el discípulo se siente ceñido por doquier de espesas tinieblas; su mente nada alcanza a comprender, y declara perturbado que no le queda de firme *nisi sola fides, quam sanctorum Patrum tradit auctoritas* (635 A). A la pregunta de su maestro (... *Ubi nostra ratiocinatio vacillat?*), responde que, aparte de que tan sutiles razones no podrían ser seguidas con prontitud ni aun por otros más capaces que él, cree vislumbrar una con-

resuelto tres veces: la primera, en 634 A - 635 A (respuesta tradicional); la segunda: 665 A - 666 B (primera respuesta de Escoto, no definitiva); la tercera vez: 680 D y sig. (segunda respuesta de Escoto, que cierra la cuestión; cf. el *explicit* de 690 A).

¹⁹ Carácter nuevo de la doctrina expuesta, que trastorna las convicciones ordinarias y compartidas por la inmensa mayoría (*multi ac paene omnes*): 647 B, 649 C, 650 C, 675 D - 676 A, 679 C. Carácter chocante: 646 C-D, 650 D, 651 A, 684 A-C. Según Cappuyns (*op. cit.*, p. 198) los artificios de composición destinados no sólo a sostener el interés, sino a impedir el escándalo del lector, no son raros en el *De div. nat.*

²⁰ III, 5, 634 D - 635 A.

²¹ "Ita est, ut arbitrator. Nam paene omnes sacrae Scripturae expositores in hoc consentiunt, quod conditor universae creaturae non de aliquo, sed de omnino nihilo, quaecunque voluit fieri, fecit" (635 A).

tradición con una verdad que ya hace rato habían demostrado firmemente: a saber, que todas las cosas son eternas en la sabiduría de Dios. En efecto,

Si omnia, quae sunt, in sapientia creatrice aeterna sunt, quomodo de nihilo sunt facta? Quomodo enim potest aeternum esse, quod priusquam fieret, non erat? ²².

Excluida de común acuerdo una falsa solución, que consistiría en negar, para salvar el carácter creado, y por ende temporal, de las cosas de este mundo, que la materia informe es eterna en el Verbo (636 B - 638 B), maestro y discípulo se disponen a investigar una cuestión que les parece digna de todos sus esfuerzos, y de silenciosa veneración cuando su capacidad se vea sobrepasada (III, 7).

La primera solución de Eriúgena

Comienza así un primer desarrollo, que abarca hasta el cap. 15. Ante todo, vuelve a ser asegurado cada uno de los términos de la antinomia, a fin de que nadie entre los fieles dude de que todas las cosas son, en el Verbo, eternas y creadas a la vez:

Nam vera ratio et sacrae Scripturae auctoritas in hoc unanimiter consentiunt, et non alia esse, quae aeterna sunt, et alia, quae facta, sed eadem sunt simul et aeterna et facta ²³.

Al mismo tiempo se insinúa una primera solución —cuyo desarrollo veremos luego—, con la comparación de la unidad respecto de los números y el centro respecto de las líneas (ya utilizada en otro contexto: III, 1, 624 A - 626 B) ²⁴, y con la cita de San Agustín (640 C-D).

Los capítulos 9-10 parecen representar, en cambio, una anticipación de la segunda respuesta —la de III, 16-23—. Escoto comienza afirmando que el Hijo de Dios es simultáneamente Verbo, razón y causa, simple y múltiple, que permanece en sí mismo separado de todo, y se extiende al mismo tiempo en todas las cosas, en esa *sapientiae divinae fusio* que constituye la esencia de cuanto existe. A este propósito aduce varios textos de Dionisio, y nos señala él mismo el pasaje que juzga decisivo; corresponde a la *Epistola ad Titum*, allí donde el Areopagita dice que Dios “se hace” (*fit*) en todas las cosas ²⁵. Escoto

²² III, 5, 636 A.

²³ III, 8, 641 C. Sería interesante estudiar estos capítulos dentro de la historia del problema de *aeternitate mundi*. Mas nos parece que Eriúgena no hace compatibles los caracteres *aeternum* y *factum* (*de nihilo*), sino a costa de una modificación profunda del sentido del acto creador.

²⁴ Las comparaciones aludidas proceden de DIONISIO, *De divinis nominibus*, V, 6, y más allá de Proclo y Plotino. Cf. JOSEF KOCH, “Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter”, en *Kant-Studien*, 48 (1956-1957), 117-133; n. 15, p. 122.

²⁵ “Quod autem sequitur, «et in omnia procedit et in omni fit», hoc est, in universitate quam facit, «et continet omnia», ad solvendam praesentis quaestionis... nodositatem, in tantum valet, ut nullo alio modo consulta rationis virtute possit solvi, ut arbitror” (*Ibid.*, 645 D - 646 A).

ve en dicha afirmación el único modo de resolver verdaderamente la dificultad, y concluye:

Omnia igitur, quae sunt, et aeterna simul et facta non incongrue dicuntur, dum in eis fit ipsa sapientia, quae ea facit, et causa, in qua et per quam et aeterna et facta sunt, in eis aeterna et facta est ²⁶.

Pero el estupor del discípulo ante tal respuesta es más vehemente aún que frente al problema que se intentaba obviar. Las expresiones que Eriúgena pone en su boca no parecen una pura exageración retórica ²⁷; había motivo para tal reacción, como nos lo muestra la continuación:

Audiens . . . illud: *Qui fecisti mundum de materia informi* [Sap., XI, 18], non aliter cogitabam, nisi quia mundus visibilis et invisibilis de materia informi, quam Deus de omnino nihilo veluti auspiciu quoddam suae operationis creavit, factus narratur, et erat, quando totius mundi universitas non erat. . . Et haec erat mea fides, meaue quantulacunque intelligentia. At nunc aliter a te audio, quae multum me movent, et ab his, quae hactenus tenebam, firmiter, uti mihi visum est, invitum revocant ²⁸.

Ahora tú me dices, prosigue, que lo que yo tenía por hecho, y en modo alguno eterno, es eterno y hecho (647 B); y no creo que con eso quieras decir lo que algunos, cuyos pareceres *vera deridet ratio*, a saber, que el mundo corpóreo, aunque comenzó a existir —y es así hecho de la nada—, puede ser llamado "eterno", porque, al menos en sus partes más nobles, jamás dejará de existir ²⁹. No, no es así como tú enseñas que lo creado es eterno,

²⁶ *Ibid.*, 646 C. Pero obsérvese que el punto esencial, esto es que la sabiduría divina es hecha "de la nada" —puesto que el problema es saber cómo algo es a la vez eterno y *de nihilo factum*—, es dejado en la sombra; cp. con 685 A - 686 A.

²⁷ "Valde miror, et stupefactus veluti exanimis haereo" (646 C).

²⁸ *Ibid.*, 646 D - 647 A.B. La concepción que caracteriza aquí el discípulo no es evidentemente personal suya: pertenece a San Agustín, como es fácil de ver comparando con *De Gen. ad litt.*, V, 5, 13; *De Gen. contra Manich.*, I, 7, 11, y otros textos; cf. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3. ed., Paris, Vrin, 1949, pp. 256 y sigt. No es ésta la sola vez que Eriúgena tiene conciencia de su oposición a Agustín; cf. p. ej. V, 8, 876 C (a propósito de los cuerpos de los bienaventurados). Acá mismo, el punto preciso que quiere mostrar, la compatibilidad de los dos caracteres "eterno" y "creado de la nada", está en contradicción con la visión agustiniana; cf. 640 B: "Sanctus item Augustinus. . . secunda in Verbi Dei dispensatione non facta, sed aeterna esse affirmat". El mismo texto en II, 20, 558 D-559 A, es interpretado de modo abiertamente forzado. Para S. Agustín las ideas son creadoras (GILSON, *op. cit.*, p. 267, n. 1), pero no creadas; cf. *De div. quaest.* 83, 46, 2; *Ad Orosium c. prisc. et orig.*, 8, 9: "In Dei sapientia omnium faciendarum rerum rationes esse potuerunt, non tamen factae. Omnia enim per ipsam facta sunt, non et ipsa facta est. . ." La oposición no dejó de ser advertida por las autoridades eclesiásticas cuando la condena de Eriúgena y los amalricianos; así Enrique de Susa (*Ostiensis*) cita entre los errores del *Peri physeon* expuestos y reprobados por Odón de Tusculum (= Eudes de Châteauroux), canceller de la Universidad de París desde 1238: "...Quod primordiales cause que vocantur idee, idest forma sive exemplar, creant et creantur, cum tamen secundum sanctos, idem sint quod Deus in quantum sunt in Deo; et ideo creari non possunt. De quibus tamen et idem liber loqui intendit". *Apparatus in Decretali Gregorii I*, I, 2, ad verb. "Reprobamus"; ms. Paris, Bibl. nat. lat. 3995, f. 3 v., apud G. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210: Amaury de Bène*. Paris, 1932, p. 94). V. también el testimonio de Alejandro de Hales citado por CAPPUYNS, *op. laud.*, p. 188, n. 1, y cp. con *De div. nat.*, III, 20, 683 A.

²⁹ Escoto retrata aquí su propia posición de otro tiempo (*De praed.*, XIX); cf. 649 D "Falsis ratiocinationibus. . ."

sed altiori naturarum contuitu ultra humanas opiniones, modo quodam adhuc nobis incognito, divinorum arcanorum adyta penetrare te sentio, vestigia Patrum, qui talia scrutati sunt, altius sequendo³⁰.

El discípulo advierte claramente que su maestro le ha dado la clave de la solución —la doctrina del *fieri* divino—, pero sin explicarle su sentido profundo. Y si esta nueva visión le parece incomparablemente más alta y admirable (650 C), algo que no ignoraba solamente él, sino casi todos (*Hoc enim inauditum et incognitum, non solum mihi, sed et multis ac paene omnibus*), por otro lado no deja de inquietarle, por las consecuencias que de ella se siguen:

Nam si sic est, quis non confestim erumpat in hanc vocem et proclamet: Deus itaque omnia est, et omnia Deus! Quod monstrosum aestimabitur etiam his, qui putantur esse sapientes, multiplici rerum visibilium et invisibilium varietate considerata; Deus autem unus est³¹.

Para convencerse, pues, de la verdad de las afirmaciones de su maestro, y evitar que cuanto dijo sea estimado falso *ab his, qui minus intelligunt*, siempre prestos a recaer en sus viejas opiniones, el discípulo pide ejemplos tomados de cosas comprensibles. Se introducen de este modo largas consideraciones sobre los números (cap. 11-12), que dan la impresión de un bloque independiente (cf. III, 12, 660 D - 661 C). Sin demorarnos en muchos detalles que merecerían un estudio aparte³², retengamos las conclusiones. Los *intelectuales numeri*, o mejor sus *rationes*, que eran eternamente en la unidad o mónada, *vi et potestate*, proceden de ella como de fuente inagotable, y se mani-

³⁰ III, 9, 649 C.

³¹ III, 10, 650 D. Este es el texto que citan CAPPUYNS (*Op. cit.*, p. 349), GILSON en la 2. ed. de su obra (trad. esp.: t. I, p. 260), y en pos de ellos otros, para asegurar que Escoto estaba convencido del sentido ortodoxo de sus hipótesis, y se adelantó a protestar contra las interpretaciones panteístas de sus enseñanzas. Sea lo que fuere de la mente de Eriúgena sobre la cuestión, *este* pasaje no dice lo que en él se ha leído, y hasta dice lo contrario, como observa DAL PRA, *op. cit.*, p. 143. En efecto: 1) Lo que pide el discípulo a continuación no es que el maestro refute ese presunto malentendido y aclare el verdadero sentido de su doctrina, sino que le demuestre con ejemplos las mismas afirmaciones que dan pie al escándalo; y no hay ninguna diferencia esencial entre numerosos textos que afirman la identidad de Dios y las creaturas, en los cap. siguientes (p. ej. 678 B-C, 671 D - 672 A, etc.) y la frase "Deus est omnia, et omnia Deus": si ésta es interpretada en sentido panteísta, ¿por qué no aquéllos? 2) El escándalo es atribuido a "qui putantur esse sapientes"; compárese p. ej. con III, 18, 679 C: "Miror, quomodo, quae nunc a te dicta sunt, quamvis multis invia, et ab his, qui philosophari videntur, remota, verissima tamen esse proclamat ratio". 3) El conjunto del pasaje es enteramente paralelo de III, 20, 684 A-C: "Quis enim carnaliter viventium... talia audiens, non continuo erumpat, et clamet: Insaniunt, qui haec dicunt! Quomodo enim supra omnia Deus invisibilis... potest a seipso descendere, et se ipsum in omnibus creare, ut sit omnia in omnibus... Ignorans, qui haec dicit... Et non cogitans..." Lamentamos no poder traer por entero este trozo un poco largo; nos parece la mejor prueba de que lo previsto por Escoto era una reacción provocada, no por una mala comprensión de sus enseñanzas, sino por la falta de preparación para aceptarlas, o la predisposición en su contra. Cf. también V, 37, 986 C y sig.

³² Estos números "proprium... substantiam possident seipsos", no residen en sujeto alguno corpóreo o incorpóreo (III, 11, 651 C-D). "suae divinae (?) naturae excellentia ab omnibus, quae secundum eos numerantur, absoluti" (*ibid.*). No se equivoca Eriúgena el invocar a Pitágoras (652 A). El valor de estas teorías para comprender su pensamiento quizá no ha sido bastante aprovechado.

fiestan en sus géneros y especies *actu et opere*. Y así son al mismo tiempo *aeterni* —en la mónada—, y *facti* —en su descenso, sea al intelecto y a la razón, donde subsisten purísimos y carentes de toda imagen, sea a la memoria y los sentidos, donde *quibusdam imaginatio-nibus incrassati*, se hacen comprensibles (III, 12, 660 A; cf. 657 D, etc.). Es la misma solución que será aplicada poco más abajo a las causas primordiales y a sus efectos.

Pero antes una nueva *quaestio incidens* viene a interrumpir la exposición, anticipando, como es frecuente en el *De div. nat.*, ideas cuyo alcance no se evidenciará sino en otro contexto, al paso que en el actual hacen figura de digresión. Al resumir lo tratado acerca de los números, el discípulo añade —a modo de explanación— que en su manifestación sensible son hechos *veluti ex quadam et in quadam materia* (660 A). Pero tal adición no es admitida por su interlocutor: las *phantasiae* en que devienen visibles los números no derivan de la materia corporal, sino de las especies y los colores, o sea de dos realidades incorpóreas; y la *numerositas formarum sensibilibium* procede a su vez de los números intelectuales³³. Es decir que por el camino de las imágenes sensibles, no menos que por el del intelecto y la razón, los números toman ocasión de su aparición *non aliunde nisi a semetipsis*, de modo tal que son *facti de seipsis facientes* (660 C). Idénticas fórmulas encontramos en el cap. 17, 678 D - 679 B, referidas a Dios; dicho pasaje es evidentemente paralelo del que ahora nos ocupa, y los que vienen a continuación, hasta 665 A.

Los cap. 13-14, profundizando estos temas, tratan de explicar cómo las cosas espirituales pueden ser percibidas por los sentidos. El maestro apela primero a lo desconocido de su naturaleza, cuyas leyes no nos son enteramente accesibles, y en segundo lugar a la voluntad divina, no limitada por ley alguna, para mostrar la dificultad de la respuesta. ¿Quién podría explicar cómo apareció el alma de Moisés a los apóstoles, en la Transfiguración, o la de Samuel a Saúl? Pero volvamos a los *manifestissima exempla naturae*: todos los filósofos reconocen que las formas y colores son incorpóreos; podemos verlos, sin embargo, y no a causa de la materia que les sirve de sujeto, ya que la materia de suyo es invisible, y más se hace ella sensible por la forma que a la inversa. Ante el desconcierto de su interlocutor, el maestro le recuerda lo demostrado en el libro I: la materia nace *ex intelligibilium coitu*, es decir, de la confluencia de cantidades y cualidades; y si agregamos a la materia las formas y colores, resultan los cuerpos sensibles, que por lo tanto se originan enteramente en entidades in-

³³ En lugar de "...Siquidem per se ipsam invisibilis est, atque in formis ab intellectualibus numeris originem ducit" (III, 12, 660 B), leemos "...invisibilis est atque informis"; el sujeto de "originem ducit" no es así "materia", sino "numerositas formarum sensibilibium" (cf. 651 D - 652 A).

corpóreas. E inmediatamente saca la consecuencia de todo ello, que vuelve a poner ante nuestros ojos la cuestión que, aparentemente sumergida bajo multitud de argumentaciones dispares, constituye sin embargo su motivación común: luego los cuerpos *no son hechos de la nada*, sino de algo (*Corpora ergo non de nihilo, sed de aliquo fiunt*: III, 14, 663 B; cf. 664 A). El discípulo no puede negarlo; sin embargo, tomando ocasión de la doctrina de los cuatro elementos, aludida por su interlocutor, le objeta que si los cuerpos compuestos y corruptibles vienen de los elementos, éstos por su parte son hechos de la nada. Sin inmutarse, el maestro contesta que de ser así, las causas primordiales, es decir, otro punto de doctrina ya discutido y aceptado, quedarían sin objeto:

Quaerendum est enim, quare causae dicuntur, si in effectus suos non procedunt? Siquidem si omnia corpora ex elementis, elementa vero de nihilo, illorum causa videbitur esse nihil, non autem ipsae primordiales causae, quas Deus Pater in Verbo suo fecit ³⁴.

Y si es así, continúa, la nada no será nada, sino que será causa ³⁵, y como tal mejor que aquello que causa; además, ¿dónde la ubicaremos? ¿La nada será el Verbo de Dios, en quien el Padre hizo todas las cosas? Pero es impío decir que el Verbo es *nihil per privationem*; la negación del Verbo significa en teología la excelencia de su naturaleza, no la ausencia de ser, como por hipótesis quiere decir aquí “nada” ³⁶. ¿Estará fuera del Verbo? ¿Admitiremos entonces una causa exterior al Verbo, de la cual Dios haga todas las cosas? Pero, en primer lugar, sería más apropiado denominarla *omnia* que *nihil*: *In causa namque omnia, quorum causa est, causaliter et primordialiter subsistunt* (III, 15, 663 C-D). Mas la razón decisiva contra esta segunda alternativa nos la da el pasaje paralelo 664 C - 665 A: tal causa exterior al Verbo no sería sino el principio opuesto a Dios de los maniqueos, o la materia coeterna de los *saeculares philosophi*; Eriúgena repugna intensa y reiteradamente tal dualismo.

³⁴ III, 14, 663 B-C. Se ve que las *causae primordiales* no son meramente ejemplares; de otro modo carecería de sentido la contraposición de 664 A: “...elementa *non* de nihilo facta, *sed* ex primordialibus causis procedere”, pues ¿qué impediría que los elementos fueran al mismo tiempo hechos de la nada, y según el arquetipo de las causas primordiales? La indistinción en que Eriúgena deja la causalidad de las ideas divinas contrasta con la límpida exposición de Hugo de San Víctor: “Hac autem (causae primordiales) sine motu efficiunt et generant sine traductione: quoniam aeternitas... manens quod erat, fecit quod non erat, in se continens potestatem faciendi, non sumens ex se materiam facti” (*De sacramentis christianae fidei*, I, 2, 3; P. L., 176, 207 C). No es éste el único punto en que Hugo toma sus distancias respecto de Eriúgena; cf. ROGER BARON, “L'idée de nature chez Hugues de Saint-Victor”, en *La filosofía della natura del Medioevo* (cit. en n. 2), 260-263, espec. p. 261.

³⁵ Escoto parece querer probar que la noción de *nihil per privationem* carece de sentido.

³⁶ Eriúgena pasa aquí al lado de su respuesta definitiva, pero parece ignorarlo, porque no explicita —aunque los insinúa— los dos sentidos de *nihil*. Precisemos que lo que en Dios se identifica con el *nihil per excellentiam* no es el Verbo —al menos en cuanto tal— sino la superesencialidad que Escoto llama *divina bonitas*.

No queda más que llevar la cuestión a las mismas causas primordiales (664 B). ¿Podrá decirse, al menos aquí, en el límite de la *universitas condita*, de estas creaturas sobre las cuales nada hay sino el Creador, que han sido hechas *de nihilo*? Pero, puesto que eran siempre en el Verbo, no pueden haber sido hechas de la nada, excepto de una nada que siempre haya existido. Y se repite el dilema: ¿dónde ha existido siempre esa nada? Ni en el Verbo, ni fuera de él. Llegamos así a la conclusión de esta larga dialéctica:

Proinde *non datur locus nihilo, nec extra, nec intra Deum* ³⁷

Como resultado de estas argumentaciones intrincadas y no siempre diáfanas, ¿estaremos asistiendo, pues, al derrumbe completo de lo que en el punto de partida nos parecía tan firmemente asentado? ¿Será posible que una expresión consagrada no sólo por la tradición eclesiástica, sino ante todo por la Escritura misma (*II Mac.*, 7, 28) carezca de sentido? Esto es inaceptable para Escoto, que se apresura a añadir: *et tamen de nihilo omnia fecisse, non in vanum creditur*. Si el no ser por ausencia o privación, nos conduce a aporías ³⁸, otros modos de entender la nada quizá ofrezcan salida. Que las cosas han sido creadas de la nada, significa que *erat, quando non erant* (665 A). Ciertamente todo existía siempre en el Verbo de Dios, y en ese sentido las creaturas son eternas; pero tal existencia *vi et potestate*, más allá de todo lugar y tiempo, es conocida sólo por Dios, e inaccesible a todo sentido y entendimiento creado: así consideradas, no eran. *Semper erant, semper non erant, et non erat quando non erant, et quando non erant erat*. Mas cuando por la generación temporal adquieren sus formas y especies propias, y se revisten de las cantidades y cualidades, comienzan en cierto modo a ser, en cuanto, a través de los accidentes, podemos llegar a saber que existen, aunque no qué son. Resumiendo: esta respuesta parece resolver la antítesis *aeterna - facta (de nihilo)* distribuyendo los dos predicados opuestos en las dos regiones del ser posterior a Dios: por un lado, se subraya la eternidad de las ideas o causas primordiales, pero queda en la sombra su carácter de creaturas; y a la inversa, si las cosas que de ellas descienden y aparecen sensiblemente son —en el sentido expuesto— creadas, parece excluido que se las pueda llamar eternas. Tal vez no estamos muy lejos de la visión agustiniana ³⁹.

³⁷ III, 15, 665 A. En 665 B-C, "temporaliter enim inchoaverunt per generationem esse quod non erant" parece sobrar la primera vez. En lugar de "aeternae eorum substantiae in Verbo Dei *incommunicabiliter substitutae* accidunt", quizá haya que leer *incommutabiliter*; cf. más abajo: "Siquidem incommutabiliter et erat et est, et erit ipsa prima constitutio in sapientia Dei..."

³⁸ Cf. ya en I, 3, 443 C-D la negativa a incluir las *absentiae et privationes* en las divisiones de *esse* y *non esse*.

³⁹ En III, 16, 666 B se vuelve a hacer referencia expresa a San Agustín.

La respuesta definitiva

Mas tampoco esta solución acaba con todas las objeciones. Comprendo muy bien y acepto lo que me has explicado, dice el discípulo, que es, además, lo que enseña San Agustín. *Non tamen omnis ambiguitas ex me adhuc repulsa est* (III, 16, 666 B). En efecto, la Sagrada Escritura nos dice: *Omnia in sapientia fecisti* (Ps. 103, 24). *Omnia* significa tanto lo temporal como lo eterno, *omnes primordiales causas cum omnibus effectibus suis*: géneros, especies, individuos y accidentes. Las cosas que parecen nacer en el orden de los tiempos y los lugares por la generación, ya existían en el Verbo eternamente (669 A-B): deben ser *eternas*, puesto que fueron creadas *en él*, y no fuera de él. Y por otra parte, las causas, cuya eternidad es fácil de ver, están comprendidas dentro de la totalidad que fue *hecha* por Dios. Es decir que la contradicción que por un momento creímos superar resurge con toda su fuerza: ninguna creatura puede ser *aeterna et non facta, neque facta et non aeterna* (III, 16, 666 B - 667 C; más claramente aún: 670 A-D). El maestro asegura que ésa es también su convicción; pero en cuanto a comprender la conciliación de ambos aspectos, si los mismos *mystica animalia* (de Is., 6, 2) velan su rostro y sus pies, incapaces de alcanzar con su entendimiento la excelsitud de la gloria divina, y la difusión en todas las cosas de su poder y sabiduría, ¿qué diremos nosotros, *carne gravati* (668 A-B)?⁴⁰ Sabemos que es así, por la autoridad de la Escritura; pero sólo el mismo Dios, en su *gnostica virtus*, conoce el modo como fueron creadas las cosas en el Verbo (670 A-B). Por eso no me avergüenzo de ignorarlo, prosigue, *praesertim quasi de longe praesentis negotii finem considerans*: a saber, que el mismo Verbo, en quien todo es hecho y eterno, todo lo hace y en todo es hecho (671 A y sig.). Henos así de nuevo en las paradojas del cap. 9, precipitados de un misterio en otro mayor, pero más cercanos al desenlace de lo que nuestra impaciencia podría hacernos suponer. A partir del capítulo 17, en efecto, los rasgos fundamentales de la respuesta eriugeniana se destacan más vigorosamente, y parecen al fin ir configurando una imagen unitaria. En esta sección se encuentran, por lo demás, algunos de los textos más conocidos de Escoto, lo cual nos permitirá una mayor brevedad.

a) *Unidad e identidad de Dios y la creatura* (III, 17, 672 C - 678 C). Basándose en proposiciones aceptadas por su interlocutor — que Dios conoce lo que crea, y que lo conoce como voluntad suya—, el maestro le plantea este interrogante: Las voluntades divinas, que Dios ve, y las cosas sensibles e inteligibles por él creadas, a las cuales

⁴⁰ Un texto cercano en *Expos. super Ier. cael.*, cap. XIII, § 4, especialmente 245 B-C. Cf. *infra*, n. 134.

ve *ut suas voluntates*, ¿son *aliud et aliud*? Nos es imposible detallar las discusiones que siguen, asaz sutiles ⁴¹; utilizando la recapitulación que el mismo Escoto nos ofrece en 678 A-B, creemos que los puntos centrales son éstos: 1. Lo que Dios ha hecho, eso mismo, y no otra cosa, siempre lo quiso y vio. 2. Lo que Dios siempre quiere y ve, está siempre en él, y no fuera de él. 3. Nada puede estar en Dios, *si no es coesencial con él*. Esta especificación es muy importante, porque descubre el sentido que atribuye Eriúgena a los textos bíblicos que hablan de creación "en" el principio (= en el Verbo), "en" la sabiduría, etc. También el discípulo admite que todo existe *in Deo*, y aun *intra Deum*, pero en un primer momento entiende esas expresiones de muy otro modo que su maestro; éste caracteriza como sigue la concepción de su interlocutor:

Nam quod dixisti de divina natura, extra quam nihil est, ita intelligis, ut arbitror, creatricem quidem naturam nihil extra se sinere, quia extra eam nihil potest esse; totum vero, quod creavit, et creat, intra seipsam continere; ita tamen, ut aliud sit ipsa, quia superessentialis est, et aliud, quod in se creat ⁴².

Y replica el discípulo:

Totam conceptionem cogitationis meae de Deo et creatura perspexisti... Ac per hoc totius universitatis plenitudinem his veluti duabus partibus concludi, hoc est, Deo et creatura, *hactenus tenebam*. Sed nunc iterum fides mea videtur nutare, praedictis ratiocinationibus infirmata ⁴³.

Tras los argumentos de 676 A-C, en efecto, se ve cercado y sin vía de escape; y habiendo sopesado las distintas alternativas, acaba por renunciar del todo a su primera opinión, y reconoce:

Si ... aliud est divinae bonitatis natura, et aliud, quod vidit faciendum et fecit, et in seipsa vidit et fecit, divinae naturae simplicitas interrumpetur, quando aliud in ipsa intelligitur, quod ipsa non sit: *quod omnino impossibile est* ⁴⁴.

⁴¹ Como es sabido, Cappuyns, que admite la identidad de las causas primordiales con Dios, pone por debajo de ellas el límite entre Creador y creatura (*Op. cit.*, pp. 352-353). Gilson, en cambio, las considera propiamente creadas (*Op. cit.*, pp. 261-262; discusión en pp. 263-264). Leamos ahora III, 17, 673 D - 674 A, recordando que *divinae voluntates* es uno de los nombres de las causas primordiales según II, 2, 529 B; tengamos presente también que Escoto usa aquí al parecer indiferentemente singular y plural (*voluntas* o *voluntates Dei*: cf. 674 C): "Unum igitur et id ipsum sunt divinae voluntates, et quae Deus fecit [i. e. *sensibilia et intelligibilia*, los efectos de las causas primordiales, según el contexto]... Et si hoc datum fuerit [es lo que niega Cappuyns], vereor, ne forte me compellas unum e duobus fateri: aut videlicet segregari voluntatem Dei a Deo, et adiungi creaturae, ita ut aliud sit Deus et aliud sua voluntas, hoc est, ut sit Deus factor, voluntas autem eius facta [es la exégesis de Gilson]; aut si hoc non sinit vera ratio dicere, necessario fatebor, et Deum, et voluntates suas, et omnia, quae fecit, unum et id ipsum esse". Esto último es precisamente lo que quiere demostrar Eriúgena: cf. 678 B-C, donde concluye la discusión.

⁴² III, 17, 675 C-D.

⁴³ *Ibid.*, 675 D - 676 A.

⁴⁴ *Ibid.*, 677 C.

Sólo hay una conclusión posible:

Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum ⁴⁵.

b) *Respuesta definitiva a la cuestión de la creación ex nihilo* (III, 17, 678 C - 20, 684 C). Inmediatamente después del último pasaje citado, Escoto exalta, con una acumulación de oposiciones que recuerda muy de cerca 4, 633 A-B, el modo admirable e inefable como el invisible deviene visible, el superesencial esencial, el exento de accidentes sujeto de ellos, el que está por encima de tiempo y lugar, temporal y local. No hablo, aclara, de la encarnación del Verbo, sino de la inexpresable condescensión de la suma bondad en todo lo que es, para que sea, o más bien para ser ella misma en todos. Siendo eterna, no deja de ser hecha,

et de seipsa seipsam facit. Non enim indiget alterius materiae, quae ipsa non sit, in qua seipsam facit . . . A seipso igitur Deus accipit theophaniarum suarum, hoc est, divinarum apparitionum occasiones . . . Ac per hoc et ipsa materies, de qua legitur mundum fecisse, ab ipso, et in ipso est, et ipse in ea est, quantum intelligitur ea esse ⁴⁶.

Esto es ilustrado principalmente con el ejemplo —utilizado ya en el cap. 16, 669 C-D, y 671 C - 672 C—, de la *vis seminum* que, aunque incorpórea, se manifiesta a los sentidos, a través de accidentes que posee *a se ipsa et in se ipsa*. Similar es lo que ocurre con la virtud divina, pues no recibe de otro la materia en que se manifiesta (*non aliunde accipientem*), *ni la hace tampoco de la nada* (*aut de nihilo facientem*) (III, 17, 679 B; cf. 18, 679 C). A continuación reaparece, en casi los mismos términos, la conclusión negativa del primer desarrollo:

Proinde nullus locus conceditur nihilo illi, *hoc est privationi totius habitudinis atque essentiae*, de quo omnia putantur ab his, *qui minus intelligunt*, facta fuisse, nescientes, quid eo nomine sancta significat Theologia ⁴⁷.

Resulta bastante desconcertante ver atribuir así a *qui minus intelligunt* una tesis que en el cap. 5, 635 A, era caracterizada como patrimonio común de *paene omnes sacrae Scripturae expositores*. ¿Qué es, entonces, ese *nihil* que la inmensa mayoría identifica equivocadamente con la ausencia de ser?

⁴⁵ *Ibid.*, 678 B-C.

⁴⁶ *Ibid.*, 678 D - 679 A.

⁴⁷ III, 17, 679 B. Obsérvese cómo ha desaparecido el inciso "nec extra, nec intra Deum", de 665 A.

Ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibleemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam —superessentialis est enim et supernaturalis— eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit ⁴⁸.

Nueva contradicción con lo afirmado antes, al menos en apariencia; se aceptaba, en efecto, hablar de *non esse* a propósito de la superesencialidad divina, pero no de *nihil* (III, 5, 634 B; 14, 663 C). En realidad, el contexto de aquellos pasajes daba a entender con claridad que la nada cuya predicación de Dios se rechazaba, era sólo la nada *per privationem*. Sin embargo, podemos preguntarnos por qué no se distinguía más explícitamente entre los dos sentidos de *nihilum*; quizá parezca una cuestión de mera terminología, pero tiene su importancia, porque la fórmula que había que explicar hablaba, precisamente, de *creación* “de la nada”. En otras palabras, no se trata tan sólo de la legitimidad de llamar a Dios “nada” —que Escoto funda en Dionisio ⁴⁹ y aun en la Escritura (cf. III, 20, 684 D - 685 A) ⁵⁰—, sino, ante todo, de las consecuencias de entender que Dios es aquella nada *de la cual fueron hechas todas las cosas* ⁵¹.

⁴⁸ III, 19, 680 D. Eriúgena tiene terminología definida sobre *nihil*. Excluido el significado de “materia informe” de los *saeculares philosophi* (III, 14, 664 C-D), quedan dos sentidos que reconoce y contrapone: *per privationem* (cf. 634 B, 663 C, 679 B, 686 A, etc.) y *per excellentiam* (681 A, etc.). Oposición de ambos: 684 C-D, y también muy claramente en *Expos. super Ier. cael.*, cap. IV, f. 37 r. - 37 v. del *Douai 202*; ed. Dondaine, n. 3-4, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 25-26 (1950-1951), p. 262. La dualidad *per privationem* - *per excellentiam* ya en el prefacio de la *Versio Dionysii*, 1035 A, pero sin el término *nihil*. Igualmente en un pasaje del *De div. nat.* anterior al libro III: I, 59, 502 A; otros textos de los primeros libros se refieren también a la nada *per privationem* (I, 66, 511 A; II, 15, 546 D). Pero los enunciados más definidos sobre los dos sentidos de *nihil* se encuentran en los capítulos que comentamos, o en otros posteriores: IV, 16, 825 C; V, 36, 964 C, 966 B.

⁴⁹ Cf. los textos de Dionisio citados en 682 A-C, y el comentario de Eriúgena, III, 20, 682 D y sig., y principalmente V, 21, 898 A-C.

⁵⁰ “...Eo vocabulo, quod est nihilum, saepe in *Scripturis* ipsum Deum vocari”, parece bastante extraño. Otra cita bíblica enigmática, en *Expos. super Ier. cael.*, cap. IV, f. 42 r. (Dondaine, n. 15, p. 269) se basa, según el editor, en una mala lectura de Dionisio, que aparece atribuyendo a la Escritura: “*Dei occultum nemo vidit neque videbit*”. Puede ser una alusión a *Jn.*, I, 18 (o *I Jn.*, 4, 12); pero es curioso que en cap. 6, f. 49 v. - 50 r. (n. 2, p. 280) Escoto repite la presunta cita tal cual. A. ORBE ha señalado que los *logia* aducidos allí por Dionisio no son necesariamente bíblicos; en *De divinis nominibus*, V, 8, 824 A, texto citado precisamente por Eriúgena (682 C) el Areopagita afirma igualmente que Dios es llamado “ab eloquiis... vere ante on”; pues bien, *proon* aparece en los escritos gnósticos —valentinianos y otros— como nombre del primer principio, y no en el sentido de mera preexistencia temporal, sino ya como designación de la supraesencialidad divina (*Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios valentinianos*, vol. I/1, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1958, pp. 16-18 y n. 4).

⁵¹ Nos ha parecido útil reunir las referencias de los pasajes del *De div. nat.*, fuera de la sección III, 5-23 que comentamos, donde se utilizan los verbos *creare*, *condere*, *facere*, o equivalentes así como los intransitivos y pasivos respectivos (*procedere*, *moveri*, etc.), y los nombres de ellos derivados, con el agregado de la calificación de *nihilum* (*ex non esse*, *ex non existentibus*): I, 12, 453 D - 454 A; I, 23, 470 A; I, 45, 487 A; I, 66, 511 A; I, 70, 513 D; I, 75, 521 C; II, 19, 553 B; II, 20, 556 C; II, 24, 580 C-D, 581 A-C; II, 29, 597 A; III, 2, 627 C-D; IV, I, 743 B; V, 23, 903 B, 905 A, 906 B; V, 34, 951 A, 951 D, 952 B; V, 35, 956 B. A esos textos, relativos a la creación de

Divina igitur bonitas, quae propterea nihilum dicitur, quoniam ultra omnia, quae sunt et quae non sunt, in nulla essentia invenitur, ex negatione omnium essentiarum — in affirmationem totius universitatis essentiae,

<i>a se ipsa</i>	— <i>in se ipsam</i> descendit,
<i>veluti ex nihilo</i>	— <i>in aliquid</i> ,
<i>ex inessentialitate</i>	— <i>in essentialitatem</i> ,
<i>ex informitate</i>	— <i>in formas innumerabiles et species</i> ⁵² .

Después de evocar el descenso de Dios a las causas primordiales, y de éstas a sus efectos, hasta el último orden de la naturaleza, el de los cuerpos, el maestro concluye:

Ac sic de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium, quae sunt et quae non sunt, affirmationes omnium, quae sunt et quae non sunt. ⁵³.

Siguen por último dos trozos que reclamarían un análisis: 1) Dios es ya ahora *omnia in omnibus*, aunque no lo percibimos como consecuencia del pecado original (683 B - 684 A); 2) Respuesta a las objeciones contra la *descensio* de Dios basadas en la corrupción y el mal (684 A-C) ⁵⁴.

c) *Contra la nada entendida como negación* (684 D - 688 A) ⁵⁵. Un primer argumento (685 A - 686 A) puede ser resumido así: 1. La naturaleza de todas las cosas, por cuya participación subsisten, es hecha de la nada; 2. Pero el Verbo de Dios es la naturaleza de todas las cosas: el maestro hace pasar esta menor, no sin resistencia, sobre la base de un texto de San Basilio; 3. La conclusión: el Verbo es hecho de la nada, recibe del discípulo un rechazo tan vehemente como su adhesión a la premisa mayor. Sin embargo, su interlocutor se dedica a probarle con citas bíblicas que el Verbo es creado, aunque al mismo tiempo consubstancial al Padre. Evidentemente, la única manera de alcanzar tal resultado es distinguir en la mayor dos sentidos de "nada",

todas las cosas, hay que añadir otros que conciernen en particular a la materia informe (V, 36, 960 D), a los efectos sensibles (V, 24, 910 A), y al hombre (II, 24, 580 A-B; II, 27, 585 A; II, 29, 598 B; IV, 9, 775 D - 776 A).

⁵² III, 19, 681 B-C.

⁵³ III, 20, 683 B.

⁵⁴ Sobre 683 B - 684 A, cf. la segunda parte de este trabajo; sobre 684 A - C, véase *supra*, n. 31.

⁵⁵ III, 20, 684 C-D: "Neque haec dicimus illorum sensum refutantes, qui de nihilo, quo totius habitudinis privatio significatur, Deum omnia fecisse arbitrantur...", no implica que lo que sigue no sea una refutación, sino que no es exhaustiva (cf. III, 22, 687 D - 688 A), o más bien, que no le interesa convencer a los que piensan de distinto modo que él; cf. 688 A: "Quisquis de constitutione mundi rationem reddere desiderat, suis sequacibus eligat, quid suadeat; nos autem nostrae ratiocinationis iter teneamus...". La misma actitud en V, 8, 876 C; V, 40, 1022 C (palabras finales de toda la obra). Cf. también V, 25, 914 B y cp. con V, 38, especialmente 989 A.

negando el de nada *per privationem*; así se insinúa, por lo demás, en 685 B.

El cap. 22 presenta otros argumentos, que no detallaremos, contra los que opinan que el mundo fue hecho de la nada tomada como privación o como negación. Su importancia reside en que confirman el rechazo de la interpretación tradicional de la *creatio ex nihilo*, la misma que en el cap. 5 había sido aceptada sin discusión ⁵⁶.

d) *Recapitulación* (688 A - 690 B). El discípulo pide, finalmente, que resumiendo todo lo dicho se explique cómo la división cuatripartita de la naturaleza conviene a Dios. La *analytica collectio* de las cuatro formas había sido realizada ya en II, 2, 526 C - 528 B; mas ahora no se utiliza el paso intermedio de reunir la primera y cuarta división en el Creador, la segunda y tercera en el género de creatura, sino que se aplica directamente a la *divina natura* la tríada *principium, medium et finis*. Expuestos sin mayor dificultad el primero y último términos, dice el maestro:

Rationem medietatis restare solummodo arbitror, quae duplici modo contemplatoribus suis arridet. Primo quidem, quando et creati, et creare conspiciuntur *divina natura*. ... Secundo vero, dum in extremis effectibus primordialium causarum perspicitur, in quibus creati tantummodo, non autem creare recte praedicatur ... Creatur ergo et creat in primordialibus causis; in earum vero effectibus creatur, et non creat ⁵⁷.

En la creatura corporal y visible Dios fijó el término de su censo y de su aparición: es ella un *divinae naturae vestigium*, pe. sólo los muy pocos que han sido purificados por la virtud y la ciencia, como Abrahán y los demás Patriarcas, como Moisés ante la zarza y en la cima del monte, como los Apóstoles en la Transfiguración

⁵⁶ En efecto, ¿de la privación o ausencia *de qué* provendrá la creación? Nadie dirá que de la ausencia de la naturaleza divina. No queda sino pensar en la negación de lo creado. Mas toda privación y ausencia postula, según Eriúgena, un término positivo previo que ha de ser por ellas excluido; evidentemente, esa realidad previa no puede ser el universo mismo cuya existencia debemos explicar; ¿habrá entonces precedido a este mundo otro, visible o invisible, para que del vacío dejado por su desaparición fuera hecho el nuestro? Y si estas hipótesis son gratuitas e ininteligibles, será preciso sostener que el término *nihil* no designa la privación de un hábito o la ausencia de una esencia reales anteriores, sino simplemente la negación de todo lo que es, de cuanto es entendido o expresado; pero quien así diga coincidirá en definitiva con nosotros, pues el contenido significativo caracterizado de ese modo corresponde a Dios, "qui solus negatione omnium, quae sunt, proprie innuitur, quia super omne, quod dicitur et intelligitur, exaltatur..." (686 D). Podría contrarreplicarse que la negación incluida en la palabra "nada" no se aplica sólo a la creatura, ni tampoco sólo a Dios, sino a ambos; pero esto, transpuesto positivamente, sería afirmar que el mundo ha sido hecho de algo que no es ni Dios ni creatura, o sea recaer en la materia coeterna de la filosofía pagana. Es decir, que la exégesis corrientemente admitida de la expresión *creare de nihilo* lleva a posiciones inconsistentes; y si se intenta evitarlas hay que renunciar a lo específico de la interpretación y reducirla a una u otra de las explicaciones rivales: el *nihil per excellentiam*, o la nada concebida como materia increada.

⁵⁷ III, 23, 689 A-C.

de Cristo, llegan a ver en ella y por medio de ella al Verbo de Dios, *quod in omnibus subsistit* (III, 23, 689 C - 690 A).

Y concluye el discípulo:

Quadripertitam naturae universalis divisionem nunc clarissime video *et de Deo, et in Deo esse* indubitanter intelligendum cognosco. Proinde finita hac quaestione de nihilo, et ad purum, ut opinor, deducta, ad considerationem tertiae partis universae naturae . . . redeundum esse censeo⁵⁸.

* * *

Por encima de las oscuridades e incoherencias que puedan en ellos encerrarse, los capítulos que hemos recorrido con nuestro autor parecen ofrecer, en conjunto, una doctrina cuyos rasgos fundamentales son suficientemente definidos. El principal motivo de confusión reside, quizá, en la presencia de dos concepciones de la *creatio de nihilo* que se excluyen mutuamente, sin que Eriúgena haga ningún intento visible por conciliarlas, p. ej. asignándoles distintos campos de aplicación. La marcha de su pensamiento parece llevar más bien a una sustitución de una por otra. La definición de la nada que está en el origen de las cosas creadas como ausencia de ser, sin duda aceptada realmente en algún momento⁵⁹, no se presenta aquí, en cambio, sino como un punto de partida dialéctico, cuya inconsistencia es mostrada a través de la incompatibilidad con otras tesis ya aprobadas —la eternidad de todas las cosas en la sabiduría divina, la derivación de la totalidad del mundo corpóreo a partir de elementos inteligibles—, a la espera de la refutación frontal del cap. 22. Por otra parte, la terminología tradicional se mantiene, pero su contenido significativo ha sido sustancialmente alterado; esto no es raro en Eriúgena, que no siempre usa los términos con su sentido acostumbrado⁶⁰; él mismo ha justificado, a propósito de otros temas, el esoterismo que su exégesis descubriría en los Padres o en San Pablo, como una condescendencia destinada a evitar el escándalo del común de los fieles (*simplices fideles*), y una prevención contra los ataques de los hombres carnales, que rehúsan mirar hacia la clara luz de la sabiduría (III, 20, 684 A)⁶¹.

Esta nueva interpretación de la nada de que fue hecho el mundo tiene, si no nos engañamos, consecuencias de peso en lo que respecta a la distinción entre la creatura y el Creador. La alternativa clara-

⁵⁸ *Ibid.*, 690 A.

⁵⁹ Cf. *De praed.*, XV, 9, 416 D: "Numquid aliud significat nihil, nisi notionem cogitantis defectum essentiae?"

⁶⁰ "...Erigène est porté au paradoxe comme aux doctrines ésotériques; les mots n'ont pas toujours chez lui leur sens usuel..." (CAPPUYNS, *op. cit.*, p. 385).

⁶¹ Cf. V, 37, 986 D - 987 B.

mente señalada por San Agustín para la procedencia de las cosas creadas: de la nada, y no de la naturaleza divina⁶², queda desdibujada en una doctrina donde *a Deo de nihilo* significa en definitiva *a Deo de Deo*. El paso de la nada al ser no se verifica, digamos así, por debajo de Dios, merced a la intervención de su causalidad *ad extra*; pero tampoco implica la formación de entes fuera de Dios con la sustancia divina concebida a modo de materia indeterminada; es *dentro del mismo Dios* donde ocurre el descenso de la superesencialidad a la multitud de las esencias. La única verdadera "nada" es la bondad divina que trasciende todas las cosas, la única verdadera creación es la *aeterna conditio rerum in Verbo Dei*⁶³. ¿Y qué otra cosa hará el Padre en su Sabiduría, sino esta Sabiduría misma? *Omnia in sapientia fecisti, hoc est sapientiam tuam omnia fecisti* (III, 18, 680 A)⁶⁴.

62 Cf. *De Genesi ad litt. imperf. liber*, I, 2: "...Ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis... non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo". Lo mismo en *De natura boni*, 26: "...Deus omnia quae non de se genuit, sed per Verbum suum fecit, non de his rebus quae iam erant, sed de his quae omnino non erant, hoc est, de nihilo fecit... Quod autem non de se, utique de nihilo", Son muchos los puntos de esta última obra que parecen aludidos por Eriúgena en los capítulos que comentamos; p. ej., y para dar una idea de la resistencia que debía encontrar el solo término "nada", dicho de Dios, aun cuando se aclarase su sentido especial, cf. cap. 10: "*Sacrilega enim audacia coaequantur nihil et Deus*, si quale est illud quod de Deo natum est, tale velimus esse illud quod ab eo de nihilo factum est".

63 "La creación propiamente dicha es obra del Padre, y consiste en producir las Ideas en el Verbo. Hablando estrictamente, la creación está acabada desde entonces..." (GILSON, *op. cit.*, p. 266). El mismo vocabulario eriugeniano lo confirma: la acción por la que el Espíritu Santo hace surgir los géneros, especies e individuos no es una *conditio* o *creatio* sin más, sino una *secunda conditio*, una *procreatio*, *generatio* (*processio*, *progressio*, *profusio*, *prodire* o *profluere*). El ser ya ha sido creado, sólo resta deducir de él la multiplicidad formal que contiene indiferenciada. (Las referencias deberían remitir a todo el *De div. nat.*; cf. en particular la exégesis de los seis días de la creación, a partir de III, 24).

64 Cappuyns reconoce implícitamente que la creación *ex nihilo*, cuando se toma *nihil* como designación de Dios, implica la coesencialidad de lo creado y el Creador (*Op. cit.*, pp. 345-346). Si la creación así entendida se aplica sólo a las causas primordiales, en tanto que para sus efectos continúa siendo válida la concepción tradicional que ve en la "nada" la ausencia de ser, no nos ofrece Eriúgena más que un modo inusitado de referirse al origen de las ideas divinas; y sea lo que fuere de la condición metafísica de éstas, en todo caso queda firme la realidad propia, distinta de Dios, de los efectos contingentes. Mas este elegante modo de superar la perplejidad ocasionada por la yuxtaposición de dos doctrinas de la creación incompatibles entre sí, ligándolas respectivamente a las dos grandes divisiones de la *universitas condita*, tropieza con la crítica formal a que Juan Escoto somete una de esas doctrinas —la comúnmente recibida— sobre todo en III, 22. Nótese que el único motivo que había hecho aceptarla al comienzo de la *quaestio*, era la autoridad humana de los expositores de la Escritura (III, 5, 635 A); es bien sabido el poco valor que concede Eriúgena a ese tipo de argumento; a su modo de ver, al rechazar una tal interpretación, la verdad de fe queda en sí misma intacta. Es verdad que la afirmación genérica de que "Dios ha creado todas las cosas de la nada" toma distintos sentidos según se refiera a la naturaleza *creata et creans* —que concentra todo el interés de nuestro autor— o a la *creata non creans* (cf. TULLIO GREGORY, "Sulla metafisica di Giovanni Scoto Eriúgena", en *Giornale critico della filosofia italiana*, 37 [1958], 319-332, sobre todo pp. 320-1; retomado en *Giovanni Scoto Eriúgena. Tre studi*. Firenze, 1963). Es verdad también que las cosas corpóreas no derivan inmediatamente, como las causas primordiales, de la nada *per excellentiam*: pero no porque hayan sido creadas de la nada *per privationem*, sino porque no han sido hechas de *nihilo*, *sed de aliquo* (III, 14, etc.). Y como el *reditus* acaba allí donde se inició la *processio*, al disolverse el cielo y la tierra retornarán, no a la nada que es ausencia de todo ser, sino a las causas y sustancias de donde salieron, (V, 15, 887 B - 16, 887 C), y a través de ellas, a aquel "qui propter superessentialitatem suae naturae nihil dicitur" (V, 21, 897 D).

Cuando aquel que, antes de crear, no era aún ser, llega él mismo a ser, *eo ipso* surgen tanto las causas primordiales, como las esencias y sustancias de las cosas que en ellas permanecen eternamente: pues no debemos creer que comienzan a ser sólo cuando aparecen en este mundo, por la generación temporal (III, 16, 669 A-B) ⁶⁵.

Las dificultades para explicar el paso desde el Infinito a las cosas finitas parecen insalvables en el pensamiento de Eriúgena. No tenemos derecho a dudar de su sincera búsqueda de la verdad, cuya fuente encontraba él en las Sagradas Escrituras. Pero quizá en el ascenso *in summitatem theoriae* ⁶⁶, una penetrante visión de la presencia de Dios en sus obras, y al mismo tiempo de su excelsitud sobre ellas, fue mal servida por la metafísica insuficiente de este *contemplativus animus*, que quedó así extraviado en una oscilación contradictoria entre univocidad y equivocidad. Por el otro lado, la subsistencia propia de las creaturas no obtiene una afirmación decidida; de ahí que todo su énfasis en la trascendencia del Creador no alcance a disipar el tinte monista de su doctrina ⁶⁷.

(Concluirá)

GUSTAVO A. PIEMONTE

⁶⁵ Del mismo modo, no dejan de ser cuando se liberan de los accidentes corruptibles; cf. la distinción entre la *essentia* y la *natura* de las cosas sensibles en V, 3, 867 A-B. Véase también III, 3, 629 B; III, 28, 704 D-705 A; V, 14-15.

⁶⁶ III, 23, 689 C. Cf. CAPPUYNS, *op. cit.*, pp. 291-302.

⁶⁷ Por su desconocimiento de la consistencia y valor de las cosas creadas consideradas en sí mismas —y no ya como símbolos teofánicos—, e igualmente por su menosprecio de la condición corporal del hombre, Eriúgena pertenece a la ancha corriente espiritual del *contemptus mundi*, que ha estudiado ROBERT BULTOT. Aunque este autor se preocupa más bien por los aspectos prácticos y morales, insiste con acierto en los presupuestos teóricos —antropológicos, y más profundamente ontológicos— que juegan en ese tipo de espiritualidad, presupuestos cuyas raíces no están siempre en la Biblia, sino muchas veces en el (neo) platonismo, o la gnosis. Puede verse una síntesis de sus posiciones en "Spirituels et théologiens devant l'homme et le monde", *Revue thomiste*, 64 (1964), 517-548. Es verdad que Juan Escoto tenía predecesores ilustres en su actitud ante lo creado: "C'est un des caractères de l'augustinisme que de réduire l'être du monde à une forêt de symboles ... et à lui refuser la moindre consistance interne: l'épaisseur propre des choses est suspecte à un disciple de saint Augustin" (*art. cit.*, p. 534). Mas como observa AIMÉ FOREST, a propósito de la afirmación de que las cosas son más verdaderas en la sabiduría divina que en sí mismas: "C'est une thèse qui se rattache sans doute à la tradition augustinienne, mais qui présente une forme toute nouvelle dans la métaphysique érigénienne. Elle implique ... la reconnaissance décidée d'une priorité de l'essence sur l'existence. L'existence n'ajoute pas un caractère plus défini, achevé, à ce qu'est la chose; celle-ci est substantiellement ce qu'est sa notion dans la sagesse divine" ("La synthèse de Jean Scot Erigène", en *Histoire de l'Eglise* fondée par A. Fliche et V. Martin, v. 13, París, 1951, 9-30; p. 21). La falta de relieve del sujeto individual existente, convertido en mero *numerus*, en el mismo plano que la esencia (cf. p. ej. I, 25, 471 A), hace que las perfecciones formales finitas, carentes de un sustento firme en los entes concretos, sean como reabsorbidas por el Abismo divino. Parece justa la conclusión de Forest: (en un sistema como el erigeniano) "l'inspiration propre de la pensée chrétienne ne peut être maintenue dans ce qu'elle a de plus authentique" (*Op. cit.*, p. 29).

NOTAS Y COMENTARIOS

VAN STEENBERGHEN Y SU REAJUSTE DE LA FILOSOFIA DEL S. XIII *.

El autor está a la cabeza de la última promoción, ya madura, de los medievistas. No sólo ha dado singular brillo a la escuela belga siguiendo la tradición de Mercier, De Wulf, Mansion, entre los más afamados, sino que ha desbordado su especialidad, movido por la amplitud de sus indagaciones. En esto, en cierto modo, está en la línea de Gilson, quien, según es sabido, revelóse tiempo ha, asimismo como un metafísico y un filósofo del arte de hondo calado. Son pruebas, en V. St., su *Epistemología* y su *Ontología* que están en la 4ª edición y han sido traducidas a varios idiomas.

El volumen que tenemos entre manos, referente al siglo XIII, empieza por un recuento de la bibliografía existente —la más valiosa— con los aportes y hallazgos de los principales investigadores, a quienes somete a una crítica discernidora, conforme a lo anticipado en su anterior obra *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinburgh, Nelson, 1955.

Común es a los investigadores, casi una constante en el mundo del espíritu, el poseer un centro de inspiración del cual parten y al cual tornan, por variado que sea el periplo recorrido. El *leitmotiv* de nuestro autor, desde su ensayo primigenio, es Siger de Brabante.

Ahora vuelve con una técnica más ajustada, en la sazón de su talento, pero siempre, directa o indirectamente, sus planteos decisivos tienen que ver con esa investigación fundamental.

No creo demasiado aventurado decir que, en la cuestión crucial de la filosofía “cristiana” —epíteto que enérgicamente repele V. St. si es que se toma la filosofía en sentido estricto, por reputarla una contradicción en sus términos— es advertible una toma de posición temprana, afianzada luego por su frecuentación diuturna del maestro brabanzón.

No quiero proponer que ambos rigurosamente coincidan en este problema, porque los enriquecimientos de doctrina, las precisiones logradas por el autor, en materia tan opinable y compleja, en este libro como en tantos otros, a la vez del cúmulo de aportaciones ajenas habidas, especialmente en lo que va de este siglo, implicaría caer en una caricatura si se pretendiese hablar de una perspectiva concordante, sin hacer las debidas reservas.

Baste por ahora, para situarlos en parecida línea, comparar las páginas que dedica a Siger, acápiteme “El ideal filosófico”: “...en la obra de este “escolástico” el carácter exclusivamente racional, el sentido agudo de la autonomía de la ciencia... que se acompaña del culto de (cierta) tradición”

* FERNAND VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII^e siècle* (Philosophes Médiévaux, tome IX). Publications Universitaires, Louvain; Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1966, 594 págs.

(págs. 382/3) así como la síntesis que propone en las relaciones de la razón y la fe (390), con las que trasuntan la propia opinión de V. St. (536); en éstas, tras exponer la distinción de *filosofía-disciplina científica* y *filosofía-visión del universo*, asienta que las conexiones entre revelación y filosofía no comprometen la autonomía científica de ésta ni la califican intrínsecamente. Se trata, pues, de la filosofía sin epíteto, no de la filosofía cristiana, que es una teología, "totalmente extraña a la tradición cristiana, antigua y medieval". (Cf. del autor: *Histoire de la philosophie, Période Chrétienne*, Louvain, 1964, pág. 174).

Vuélvese, por lo tanto, ineludible una revisión del "problema de la filosofía cristiana" a la luz de los nuevos aportes de V. St. y de la formulación, en cierto modo definitiva, de Gilson en su *Introduction à la philosophie chrétienne*, París, 1960. Por nuestra parte nos prometemos hacerla con algún determinimiento, por lo cual la excluimos de la presente reseña.

El capítulo II, titulado "Antecedentes históricos del pensamiento del siglo XIII", trae una apretada síntesis del pensamiento platónico y aristotélico y del arabismo. En lo que concierne al aristotelismo evidencia sus notas fundamentales y pone a la vez en claro las deficiencias irremediables de su metafísica, si es que se la toma como sistema: el Primer Motor, las esferas celestes y la materia necesarias y eternas, que permiten configurarla como un "panteísmo cósmico", en cierto sentido. Lo que a no dudar queda enteramente en el vacío más completo, es "el problema esencial de la metafísica: el de la existencia" (p. 37).

No olvidemos, sin embargo, que Aristóteles no podía encararlo propiamente porque para la mentalidad griega el problema no tenía base de sustentación y de acuerdo con ello usó de cautelas y reservas incontables.

Es muy ceñida también la exposición de Avicena y Averroes. Señala las variantes interpretativas de Gilson, con relación al último, en un cotejo concreto con los más probados comentaristas del pensamiento arábigo.

Por momentos, el carácter polémico del libro —que es justamente uno de sus grandes atractivos— se hace más patente al ocuparse de las interpretaciones de Mandonnet y Gilson, cuyas conclusiones debate y parcialmente rebate dentro del cuadro propuesto en su trabajo anterior "El siglo XIII", en la *Historia de la Iglesia* de Fliche y Martin, T. XIII, París, 1951.

La confrontación resulta interesante porque posibilita al lector ver los estratos histórico-filosóficos por los que han ido avanzando los historiadores de filosofía medieval, en particular porque apoyada en documentación de primer agua.

Viene luego un "Balance del siglo XII", donde es advertible su afán de clarificación, de cribar tantos libros valiosos que denotan el carácter todavía preparatorio de los siglos medievales precedentes al XIII, incluso el que está considerando.

En suma su caracterización modifica la que estaba en boga hasta no hace mucho: "El siglo XII ha sido un siglo renovador, testigo de una gran actividad intelectual y una viva curiosidad científica. No puede ya reducirse la filosofía del siglo XII a algunos temas de dialéctica o a la querella de los universales, como otrora entendiéose..., desbórdanse los cuadros dialécticos, ancho campo queda en manos de la iniciativa y preferencias de los maestros" (p. 66).

Con todo, no perdamos de vista los límites de su conclusión. La enseñanza permanece "fragmentaria y ecléctica, ignora las pretensiones totalitarias de un sistema filosófico" (*ibid.*).

V. St. ha traído una óptica más apropiada y referida a los hechos, como puede comprobarse en el caso de las escuelas de artes y de teología. Una visión filosófica del universo no llegó a constituirse en las primeras y, en las segundas tampoco logróse una sistematización filosófica al servicio de la doctrina cristiana; la experiencia teológica, que fue escasa, obedeció más bien a una inspiración ecléctica (S. Agustín, Aristóteles, el Ps. Dionisio). Por lo cual no cabe señalar propiamente corrientes filosóficas definidas, a fines del s. XII, en ninguna de aquellas escuelas. Dirá el autor que no puede hablarse de "agustinismo" ni de rivalidad filosófica entre ellas (p. 71).

Si bien apoyada en hechos y documentación literaria y doctrinaria, no acertamos a ver que se pueda llegar a las precisiones de V. St.; ¿acaso el agustinismo no responde, con ciertos ingredientes filosóficos, menos de lo que se suele decir, pero sin duda presentes, a un llamado neoplatonismo cristiano (Courcelle), que, en el siglo XII había hecho su camino en Chartres, principalmente? No ignoramos que aparece mechado de aristotelismo —aunque no del específicamente metafísico— pero lo que no percibimos es la nítida conclusión a que busca arribar: por carencia de síntesis filosófica en las escuelas de artes y teología, no pudo haber habido conflicto doctrinal. Demasiado tajante, a no ser que se la formule para enfrentar el juicio de igual signo de la generación anterior.

Son felices las páginas relativas a la organización escolar dominada por el *De Doctrina Christiana* de S. Agustín, que importan rectificaciones a la obra clásica de Mariétan. Se sustentan, como es usual en el autor, en bibliografía y documentación recentísimas y resulta sagaz y fina la interpretación en cuestiones, en que es harto difícil zanjarlas de un plumazo.

Así lo advertimos en la exposición del pensamiento de Avicena y en el de Averroes en que da cuenta de las imprecisiones de buen número de medievalistas y saca en limpio los puntos distintivos de ambos. No puede hablarse de emanatismo en Averroes, a diferencia de Avicena; el Dios del primero es causa creadora, no sólo motriz.

El capítulo III, "Invasión de la filosofía pagana" abarca cinco secciones: "Principales centros de estudios superiores", "Las nuevas fuentes alrededor de 1200", "Las primeras interdicciones de Aristóteles en París", "En torno de la huelga escolar" y "Nueva tanda de traducciones".

Puede notarse, respecto de trabajos anteriores (en la *Historia de la Iglesia* de Fliche y Martin t. XIII y en *The Philosophical Movement...*), una puntualización mayor de datos y citas y, particularmente un fundamento más atinado de sus afirmaciones; emergen, de manera más explícita, las referencias a Théry y Grabmann.

(Un pequeño reproche, si pudiera permitírseme: la mención de Asín Palacios, en la dilucidación de quién sea *Mauricius hyspanus*, incluido en la prohibición del estatuto de la Universidad de París, está hecha, al parecer, de segunda mano, porque no figura al pie de página ni en la bibliografía general; si lo recordamos es porque estas omisiones, bastante usuales en autores europeos, nos llaman más la atención en V. St., porque su libro tiende a catalogar, con generoso gesto, a cuantos han escrito sobre temas medievales.)

El capítulo IV trata prolijamente de la enseñanza filosófica y su correspondiente literatura, así como de la teológica hacia 1240, tanto en París como en Oxford. Da cuenta de los trabajos de Mandonnet, Grabmann y Vaux, deteniéndose en los ensayos de clasificación del *De divisione philosophiae* de Gundisalinus, un escrito anónimo descubierto en Barcelona por Grabmann (1927) y el *De ortu et divisione philosophiae* de Kilwardby, todos ellos de subido interés.

A R. Bacon presenta, valido de las investigaciones de Crowley, muy cerca de Aristóteles y sin nexo de ideas agustinianas, de un Aristóteles, es cierto, mechado de neoplatonismo (*Liber de causis*, Avicena y Avicetrón).

Dedica la sección final de este capítulo al "aristotelismo latino hacia 1250", siguiendo el cuadro trazado en su ensayo contenido en el volumen ya mencionado de la *Historia* de Martin y Fliche; en ambas facultades, la filosofía enseñada es de tinte ecléctico, no representa ninguna escuela definida, un cierto fondo aristotélico, unas pocas doctrinas agustinianas, otras de exótico origen, así la concepción de la materia de Avicetrón, la idea del intelecto agente único (Avicena), de suyo tan poco homogéneas para integrarse a un sistema teológico (p. 182).

Aquí corresponde una reserva; si bien puede parecer incompatible la incorporación a un cuerpo teológico, hasta cierto punto, de una filosofía neoplatónica compuesta de los indicados ingredientes, según el autor apunta, sin embargo, tal cosa no ocurre, incluso tratándose de aportes de Avicena o Avicetrón, pertenecientes a una línea neoplatónica. En efecto, según las investigaciones de Cornford, Merlan y otros, no hay discrepancia fundamental entre el aristotelismo y el neoplatonismo, no hay por qué hablar sin un examen a fondo, de una filosofía sincretista como forzoso resultado de asociar esas dos filosofías.

Sin tomar posiciones radicales, por ahora, no resulta tan disparatada la atribución al "filósofo" del libro *De causis*, no por cierto para sostener que fuera suyo sino porque las doctrinas en él contenidas, en cierta manera, prolongan la enseñanza aristotélica, no son realmente incompatibles con ésta. Por lo tanto, si aceptamos que el aristotelismo neoplatónico responde a una orientación inherente al aristotelismo histórico, habida cuenta de las variantes que se dieron, no chocarían estrictamente entre sí.

V. St., desde luego, no deja de matizar o, al menos, de no perder de vista que ya antes, entre Platón y Aristóteles, hay mayor afinidad que oposición (p. 183), por lo cual no descartaría el arrimo que hemos esbozado.

Pero no nos parece que saque suficientes claridades en lo que concierne al aristotelismo neoplatónico, porque si bien advierte que "ninguna realidad histórica compleja puede ser encerrada adecuadamente en dos o tres palabras", empero, agrega que "los rótulos son cómodos e incluso indispensables".

Lo más sugerente, en cambio, estaría dado porque las fuentes de las doctrinas de los maestros medievales dibujan una comprensión acaso más fiel del platonismo y el aristotelismo y su producto, el neoplatonismo. Ya no puede hablarse, sin precisiones, de un abismo inzanjable entre las citadas corrientes y esto, en buena parte, débese a las expresiones cristianas medievales de dichas doctrinas helénicas.

El capítulo V, el más extenso, recae en "S. Buenaventura y la filosofía" y en él nótase más que ninguno, el aire polémico que anima toda la obra; es un buen signo en los modernos medievalistas que, a impulsos de nuevo material y de ediciones críticas, atinen en revisar sus pautas hermenéuticas para lograr una formulación más comprensiva, menos atendida a esquemas rutinarios.

Si bien su planteamiento responde a lo adelantado hace algunos años en otros trabajos, aquí lo enriquece con mayores concisiones y reciente bibliografía, especialmente esclarecedora.

Punto de partida es la tesis de Gilson en su *Filosofía de S. Buenaventura* (1924), entendida como un disciplina "heterónoma, integrada en un

organismo de nociones e influencias sobrenaturales que la transfiguran". La pone en cuestión V. St., apoyado en las investigaciones acerca de la enseñanza y la literatura filosófica de la universidad de París, las corrientes doctrinarias esta vez mejor filiadas y la noción de filosofía en sentido estricto que es inherente al pensamiento del Doctor Seráfico.

Tres puntales halla nuestro autor en la última bibliografía bonaaventuriana, en los escritos de Bougerol, Robert y Wenin.

El primero circunscribe la obra de S. Buenaventura en una síntesis de teología o sabiduría cristiana en que realizase la unidad del saber, no de una "filosofía franciscana o una metafísica de la mística cristiana" como pretende Gilson.

V. St. va más lejos. Estima forzoso someter a examen la trama de las ideas en juego, el contexto cultural en que las doctrinas se desenvuelven, hasta alcanzar una fresca interpretación que quiebre el encuadre agustiniano en que ordinariamente S. Buenaventura era debatido. A éste tocaba prevenir el posible cisma intelectual en el pensamiento cristiano ante el enfrentamiento de la filosofía pagana, la aristotélica principalmente, profesada en la facultad de artes y la doctrina sacra, en la de teología.

Reitera, entonces, lo que llama la "intuición fundamental" del maestro franciscano, emitida en un precedente trabajo: "Vio que había que mantener a cualquier precio... el ideal cristiano de un saber único injertado por la fe en la ciencia divina y, a la par, apercibirse del progreso cultural operado de S. Agustín adelante... para que la unidad confusa devenga unidad orgánica" (p. 199).

De esta suerte cabe calificar la sabiduría franciscana de S. Buenaventura, una "teología de la vida espiritual", en su más lato sentido. A tal objeto analiza sucesivamente el *De reductione artium ad theologiam*, el *Itinerarium* y las *Collationes*, todas ellas obras teológicas. No puede hablarse de "filosofía franciscana" abarcadora de la totalidad de la sabiduría del Seráfico.

En la tarea de rectificar la versión gilsoniana que había ganado a muchos, recurre a Mandonnet, Robert y Wenin, para desbrozar el camino hacia sus propias conclusiones.

Robert —que interesa más que Mandonnet a este respecto—, entiende que "la verdadera filosofía no es otra, así para S. Buenaventura como para su gran contemporáneo S. Tomás, que el conocimiento de los seres y sus causas, sustentado en las fuerzas de la razón natural y en los propios métodos... Es, como tal, anterior a la teología y tan autónoma a su respecto como la razón respecto de la fe o la naturaleza de la gracia" (p. 208). Empero, agrega que "suficiente en su dominio propio, no lo es en función del destino humano, que es sobrenatural".

Por su parte, Wenin, en una prolija indagación de las obras de S. Buenaventura, corrobora la conclusión del carácter asignado a la filosofía por éste, como saber autónomo coincidente con S. Tomás.

Insiste el autor en la tarea de responder a las críticas lanzadas desde distintos campos. Emprende entonces una exégesis más menuda del *Comentario de las Sentencias*, en que distingue la condición de la filosofía y la del filósofo, el *De reductione artium* y el *Itinerarium*, donde fija el estatuto del filósofo cristiano y en las *Collationes*, con otro tono, dirige su ataque contra S. de Brabante empeñado en una filosofía *separada*, sin nexo alguno con la fe y la teología.

En suma, la filosofía para S.B. como para “todos los escolásticos ortodoxos”, es un saber autónomo con métodos racionales propios, pero es sólo una etapa en la constitución de una sabiduría completa, tanto más cuanto que se trata de una sabiduría de vida.

Dedica bastante sitio a la posición de Buenaventura con relación a Aristóteles, detectando, especialmente en las *Sentencias*, una serie de tesis, incluso algunas que se prestaban para un choque entre ambos, indicativas de la simpatía con que miraba al “filósofo”. En las *Collationes* se opera un cambio, según anota el autor, pero la crítica va más bien contra los discípulos cristianos de Aristóteles que contra éste.

Hay un punto interesante en el ajuste que pretende del llamado anti-aristotelismo de las *Collationes*, valiéndose de la obra de Ratzinger *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, 1959. V.St. cuida de mostrar su acuerdo con los resultados de la indagación de Ratzinger, que a primera vista no aparece nítida, porque si bien la oposición es flagrante en el plano de la “teología de la historia”, no lo es en epistemología y metafísica, por lo cual el contraste no es “propiamente filosófico sino de carácter religioso”, entre la visión del mundo pagana y cristiana.

Todavía tiene dos secciones más, “La filosofía de S. Buenaventura” y la “Conclusión” en que se impone el afán de someter a nuevas críticas los trabajos de quienes se resisten a las conclusiones del autor.

No se nos oculta que era, hasta cierto punto, indispensable desbrozar el camino de numerosas ideas arraigadas, fruto a veces, de veloces síntesis sin el suficiente conocimiento de la realidad histórica. Pero la insistencia melódica del autor, en este volumen, al modo de todos sus ensayos anteriores, en los que sí tenía sentido el acento polémico, importa un recargo innecesario; una segunda edición debiera, nos parece, eliminar buena parte de esta faz polémica.

En el capítulo VI dedicado a “La obra filosófica de Alberto Magno”, queda de manifiesto, una vez más, la importancia que reviste el contexto cultural, empeño constante del autor, que beneficia muy especialmente el conocimiento del maestro de S. Tomás.

V. St. no pierde ocasión de examinar las diversas tesis interpretativas de la filosofía y teología de A. M., en especial con relación a S. Buenaventura. Trae a colación las varias valoraciones de la filosofía de aquél; la extrema de De Wulf, que le califica “tipo de compilador y erudito” y las otras más matizadas y veraces. Lejos de ser un ecléctico, es un eterno buscador, un repensador (Geyer, Grabmann, Schooyans, etc.). “Fundador del aristotelismo cristiano”, dirán Mandonnet y otros, entre los cuales el propio V. St.

Ultimamente, Bruno Nardi opónese de modo frontal. Fue A. M. simplemente un historiador que busca explicar a los cristianos los libros de Aristóteles. En su obra teológica es donde aparecen sus ideas personales; no sólo no se ha preocupado de concordar el aristotelismo con el cristianismo, sino que, antes bien, ha tendido a destacar la irreductibilidad de ambos.

El autor remueve los precedentes argumentos, no sin antes reconocer que la cuestión propuesta reclamaría un conocimiento profundo de la obra de A. M. Apela a ciertos textos decisivos (acotaciones al *De natura locorum*, *In libro Meteorum*, etc.) que permiten descubrir en las paráfrasis de A. M. posiciones y proposiciones que denotan su envergadura de filósofo y no simplemente de historiador. La de un filósofo que ha “rehecho a Aristóteles a la medida de los latinos” para usar la expresión de Mandonnet, a la que se pliega.

El capítulo VII, "Tomás de Aquino", ofrece particular interés.

La nueva luz que busca echar, por la compulsa de fuentes y la utilización de abundantísima bibliografía, justifica la conclusión de que ha logrado S. Tomás una síntesis filosófica que supera la de sus antecesores. Ha trazado, en efecto, nuevas vías de indagación, aportando precisiones en el campo del conocimiento, metafísica, filosofía de la naturaleza y ética.

V. St., como había hecho antes con S. Buenaventura y A. M., indica la "intuición fundamental" de S. Tomás, siendo sumo su esmero por mostrar que en éste se halla el ápice del pensamiento cristiano: "más que todos sus predecesores, vio que el sistema de las ciencias, incluso la ciencia sagrada, es obra de la inteligencia humana y que la solidez de este edificio intelectual se mide, en último análisis, por la filosofía que forma su estructura, estimando por otra parte que la cristiandad no poseía aún una filosofía digna de ese nombre, propúsose forjar una y luego repensar a su luz todos los problemas teológicos. Creó una filosofía nueva, la primera filosofía verdaderamente profunda y verdaderamente original que la civilización cristiana produjera: creó el tomismo".

Los dos acápites más valiosos del capítulo, acaso sean los titulados: "El tomismo" y "Filosofía y teología".

El primero afina la excelente síntesis incluida en el citado volumen de la obra de Fliche y Martin, en las disciplinas filosóficas susomentadas. Especialmente en lo que concierne a filosofía de la naturaleza y metafísica. En ésta no sólo da cuenta de las indagaciones de Geiger, Fabro, Forest, Finance, Hayen y Montagnes sino que acuña formulaciones agudas y ceñidas (Cf. p. 439).

El capítulo VIII, referido al "Aristotelismo heterodoxo", revive el valor acordado a su primer ensayo sobre Siger de Brabante. La crónica, a veces menuda, del nacimiento del mentado aristotelismo, en que puntualiza su rectificación documentada a la obra de Renan y Mandonnet, cumple una función indispensable para explorar las acciones y reacciones habidas en una etapa crucial del siglo XIII. Justifica la calificación de "heterodoxo" o aristotelismo integral frente a la propuesta por Renan y aceptada por Mandonnet y tantos otros de "averroísmo latino".

Digna de mención es su interpretación del pasaje de la *Commedia* de Dante en que alaba a Siger, entre los doce sabios cristianos, en su condición de filósofo a secas, representante de la autonomía de la filosofía.

En la misma corriente y con notable ajuste bibliográfico da cabida a Boecio de Dacia. Rectifica su anterior juicio, tras las huellas de Mandonnet, presentándolo entonces con postura más radical que la de Siger. Es cierto que coincide con éste en su defensa de los fueros de la filosofía que se sustenta en propios principios y métodos.

Puntualiza los malentendidos atinentes a varias tesis puestas en tela de juicio con relación al decreto de 1277. Así la referida a la doctrina de la doble verdad. La interpretación de G. Sajo que cree detectarla— con lo que rectificaría el parecer que había ganado a tantos de ser ajena tanto a Averroes como a sus seguidores— es desestimada por V. St.; subraya que no hay en B. de Dacia rastros de aquélla, "tan sólo supone una filosofía bien construida, expresión fiel de la realidad y declara que tal filosofía no habrá de contradecir la fe" (p. 406). Parecida cosa, respecto del problema de la "eternidad del mundo" examinado en el libro homónimo, muy cerca de la posición de S. Tomás.

Pasamos a considerar el capítulo postrero, omitiendo *brevitatis causa* el IX y X. En lo que concierne al mencionado nos limitaremos a unas pocas observaciones, más bien sugeridas que directamente conectadas con aquél.

Van Steenberghen revela gran aptitud para las síntesis, que son como remansos logrados al cabo de su laboriosidad investigativa. Sin embargo, quizás su nota más significativa sea la tenacidad, su táctica en cierto modo profesoral, de reiterar sus posiciones, machacarlas bajo diversos ángulos, tal como lo ha hecho a lo largo de casi cuarenta años. Es que viene persiguiendo y exigiendo un nuevo enfoque de la filosofía medieval, especialmente en el siglo XIII. A tal efecto ha recogido un ingente material que le ha permitido esclarecer la trama histórica de los siglos medievales decisivos, rectificando cauces rutinarios. Emerge, al final, una tesis sobre la naturaleza de la filosofía medieval que comporta una posición antinómica de la concepción gilsoniana de la filosofía cristiana. ¿Empezó siendo una hipótesis de trabajo en su lejano *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* para continuar consolidándose gradualmente en toda su obra posterior? Por nuestra parte, según dijimos más arriba, nos proponemos abordar esta ardua cuestión en una nota próxima.

Los índices onomástico, cronológico e ideológico facilitan la consulta, a más de la bibliografía que pone al día las anteriores de Baeumker, Geyer, De Wulf, Gilson y Wyser.

G. H. M. TERÁN

EN BUSCA DEL ABSOLUTO *

“Este libro no tiene más fin que ayudar a los que quieren resolver el problema de Dios” (pág. 8). Así se expresa el autor al comienzo de su libro.

En su *Introducción*, después de ubicar las diferentes posiciones frente al problema de Dios, tomadas a través de la Historia, el autor se detiene especialmente en la actual del existencialismo ateo de Nietzsche, Sartre y Camus, para terminar exponiendo en todo su dramatismo los términos del dilema del ateísmo contemporáneo frente al teísmo perenne: “¿Qué es el hombre moderno sin Dios? Simplemente un ser absurdo con una absurdidad esencial, total, irreductible. Todo es ininteligible (Sartre). De igual manera el universo ‘no es más que un inmenso irracional’ (Camus). Sin Dios todo es absurdo; pero especialmente el hombre es pura bajeza: ‘el hombre de Sartre como el de Freud es solamente bajeza’ (Berdiaeff). De ahí que su enfermedad es la náusea, la angustia. El hombre condenado a preguntarse siempre en un mundo esencialmente absurdo, es una voz sin respuesta. Para el hombre sin Dios, la vida comienza al otro lado de la desesperación (Sartre). Querer ser dios sin Dios es absurdo y ridículo. Querer ser Dios *en* Dios por amor, no sólo es posible sino una maravillosa realidad. El hombre cerrado en su propia contingencia es negación y límite. En cambio, el hombre abierto, el que se trasciende —y éste es el hombre auténtico—, por el hecho de ser hombre es la ‘habitación’ del ser y por lo mismo es una tensión hacia el Ser” (pp. 16-17).

La obra comprende los puntos fundamentales de la Teodicea y está desarrollada en el orden tradicional con toda claridad: Existencia de Dios, Esencia y Atributos divinos y relaciones de Dios con la creatura. Avanza paso a paso a través de estas cuestiones perennes del tema. Lo original de S. consiste en haber revitalizado tales temas en un planteo, expresión con-

* JOSÉ RUBÉN SANABRIA, *Filosofía del Absoluto*, Ed. Progreso, México, 1966, 175 pp.

ceptual y lenguaje de nuestro tiempo. En cada capítulo el autor pasa revista a las principales posiciones de la Filosofía moderna y contemporánea: el empirismo, el idealismo, el agnosticismo, el existencialismo, etc., sobre el tema tratado, para intentar luego la solución cabal sobre el mismo. Su pensamiento, esencialmente tomista, está encarnado en una formulación conceptual de nuestro tiempo, comprensible, por eso mismo, para el hombre contemporáneo.

En el primer capítulo el autor pasa revista a las diferentes posiciones *agnósticas* frente al conocimiento de Dios: empirismo, idealismo, materialismo, existencialismo y neopositivismo.

Allanado el camino con una crítica a tales posiciones, en el segundo capítulo se funda la posibilidad del acceso a Dios, mediante la experiencia sensitivo-intelectiva, que nos pone en contacto inmediato con el *ser trascendente*, desde donde se funda a su vez la validez del principio de causalidad, que nos posibilita el arribo al *Ser divino*, principio que el indeterminismo de la física actual no puede invalidar en el plano metafísico en el que tal principio se ubica.

Aprovechando los análisis de la Filosofía existencial de Heidegger, bajo la inspiración de la doctrina tomista —elaborada inicialmente por el P. J. Marechal y su escuela, y continuada principalmente por el P. J. Lotz—, en el capítulo cuarto S. elabora una demostración de la existencia de Dios desde el ser del hombre, en el *juicio*, ser que de-vela al ente e implica, en definitiva, el Ser de Dios. Advirtamos de paso que S. toma este punto de partida sin ninguna restricción metodológica kantiana, tal como lo ha hecho Marechal. Por eso, este punto de partida y el consiguiente argumento son inobjetables.

Lo que echamos de menos en este punto es el argumento que S. Tomás ofrece en el *De Ente et Essentia*, capítulo quinto, y que ha sido tan poco aprovechado en general por los autores tomistas. Es verdad que el Santo Doctor no toma como punto de partida el ser presente en la conciencia, sino directamente el ser trascendente dado en nuestro conocimiento, compuesto de esencia y existencia, tal cual lo revela su finitud y contingencia. Pero el movimiento argumentativo es el mismo: los entes que no son sino que tienen existencia suponen y son por la Existencia o Esse imparticipado.

En el capítulo quinto prueba el autor la existencia del Ser necesario a partir de la contingencia del mundo, enfrentándose con el Panteísmo y el Marxismo, a la vez que esclareciendo el argumento frente a la Ciencia contemporánea. Se puede afirmar que estos dos capítulos aportan una contribución valiosa, al hacer accesible la existencia de Dios al hombre contemporáneo.

El capítulo sexto desarrolla las “cinco vías” clásicas de S. Tomás para probar la existencia de Dios.

Responde —capítulo séptimo— el autor a las críticas, principalmente kantiana y marxista, contra dichas pruebas; para abocarse luego —capítulo octavo— al estudio del ateísmo contemporáneo en sus diversas formas, señalando su origen en el materialismo e idealismo, que a su vez se fundan “en la radical disociación cartesiana de naturaleza y espíritu, de alma y cuerpo, de ser y de conocer” (p. 109). La exposición resulta realmente rica en erudición y precisa en el enfoque crítico, que el autor como buen tomista, nunca descuida.

En el capítulo noveno S. ofrece una síntesis acerca de la esencia y atributos divinos, para buscar en los dos siguientes capítulos diez y once, una solución al difícil problema de la conciliación de la intervención de la Causa primera y de la libertad humana, principalmente en la realización del mal. Sustenta el autor, en sustancia, la *premoción indiferente*; la actuación de Dios para la *existencia*, pero no para la *esencia* del acto que proviene de la creatura. En cuestión tan ardua se podrían encontrar fácilmente objeciones. Mas la verdad es que el autor ha logrado ofrecer una síntesis coherente.

La obra se cierra con el capítulo doce: "Dios y el hombre contemporáneo", donde S. señala cómo, tras el Dios humanizado por la Filosofía moderna, que ha sustituido al verdadero Dios trascendente e infinito —cuyo conocimiento es siempre misterio para la inteligencia humana en cuanto a la aprehensión de su esencia, la Filosofía y la cultura actuales lo destierran y quieren organizarse como una pura antropología, donde sólo es el hombre y Dios no tiene ya lugar.

Pero tal situación en lugar de llevar al hombre a la exaltación de sí y a la alegría de su nueva dignidad divina, lo ha dejado solo y abandonado en su finitud sin ser ni valor y lo ha conducido a la nostalgia, a la angustia, al nihilismo caótico y sin sentido.

Sólo Dios —es la conclusión lógica, que se desprende de este hermoso capítulo— puede devolver al hombre el sentido de su ser y de su vida, porque su ser y su vida finitos y contingentes están hechos esencialmente por Dios y para Dios y sólo son explicables por El.

Elaborada con orden, fundada en sólida doctrina, pensada y expresada con un lenguaje capaz de ser entendido por el hombre de nuestro tiempo, relacionada constantemente con el Pensamiento, la Filosofía y Cultura contemporáneas, la obra de S. logra cumplidamente su meta: servir al hombre de nuestra época y ayudarlo para llegar a Dios, Ser, Verdad y Bondad absolutas, que responde a las exigencias más profundas de su vida espiritual y de todo su ser. Es éste sin duda el mérito, y no pequeño, de la presente obra; que más que un tratado, es un diálogo vivo sobre el tema más apasionante de la vida humana y que hoy más que nunca acucia a la conciencia y al hombre contemporáneos, precisamente porque, alejado de Dios, siente más que nunca su nostalgia, tal como se revela en toda la literatura actual (cfr. SAPIENTIA, 1966, XXI, pp. 163 y sig.).

La doctrina y la erudición armónicamente unidas y expresadas en un lenguaje vivo y didáctico —a las veces no exento de dramaticidad, como acaece en el último capítulo—, hacen del libro del filósofo mejicano un verdadero aporte para la Filosofía actual y para el reencuentro del hombre de nuestro tiempo con la solución del problema central de su vida: el problema del Absoluto, de Dios. A la vez, por su orden y exposición didáctica constituye un buen manual universitario de la materia.

La obra termina con una bibliografía general, bastante completa, aunque un tanto desigual en cuanto al mérito de las obras; y con un índice de autores citados.

Bien impreso y encuadernado, y ordenadamente distribuido en los acápites de cada capítulo, el libro lleva el sello de la Editorial Progreso, de México.

BIBLIOGRAFIA

OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Lo eterno y lo temporal en el arte*, 2a. ed., Buenos Aires, Emecé, 1967, 222 pp.

Al publicarse la primera edición de la presente obra (O. N. DERISI, *Lo eterno y lo temporal en el arte*, Bs. As., C.E.P.A., 1942), el autor era un nombre nuevo dentro del ámbito del tomismo argentino, aunque ya sus publicaciones revelaban una figura de primera línea. Y entre esas publicaciones no puede desconocerse el lugar que ocupa el libro que comentamos. Esta verdadera *Summa* de la estética tomista, porque de eso se trata, constituye uno de los primeros intentos que en nuestro medio se realizaron para construir una sistemática exposición de los problemas de la belleza y el arte, a partir de los principios de la Escuela. Dentro de esta tónica debe considerarse el contenido de la misma, si no se quiere perder totalmente de vista el sentido con el que están elaboradas las cuestiones. Mirada de este modo, es difícil sustraerse a la impresión de estructura rigurosamente construida que se respira a lo largo de todas sus páginas. ¿Influencias? Es difícil no encontrarlas en las elaboraciones doctrinales del tomismo. En nuestro caso, encontramos sobre todo una coincidencia neta entre el pensamiento del autor y el de J. Maritain, cuya obra aparece citada de continuo en el libro, y cuyas opiniones son abiertamente compartidas por Derisi en gran cantidad de casos. Por otra parte, lo extraño hubiera sido no encontrar tales semejanzas y préstamos. La generación espontánea no se da en la naturaleza, y tampoco en la filosofía. Queda siempre como saldo, innegablemente destacable, el que nos encontramos frente a un intento de sistematización que abarca prácticamente toda la estética, mirada fundamentalmente desde el punto de vista de la filosofía del arte.

En lo que se refiere al contenido, el grueso de la obra está constituido por la *Segunda Parte: Reflexiones sobre el arte (Filosofía del arte)*, que se extiende desde la página 33 a la 102. La preceden una *Introducción* de 4 páginas, y la *Primera Parte: Los problemas de la belleza y del arte*, que ocupa las páginas 17 a 31. Le sigue la *Tercera Parte: Reflexiones sobre la intuición creadora. Filosofía de la creación artística del arte*, páginas 103-153. Aquí terminaba la primera edición. La segunda añadió, a continuación, cuatro apéndices: *El arte cristiano*, *Arte y poesía*, *Arte contemporáneo y filosofía*, y *Relaciones del arte y la moral*. Otro cambio introducido en esta segunda edición consiste en la puesta al día de las referencias bibliográficas.

El libro se abre con una delimitación del ámbito de la belleza (I, 1) apoyada fundamentalmente en citas de Sto. Tomás, Aristóteles y Maritain. Le sigue (I, 2) la especificación de la problemática que atañe a la Filosofía del arte, para entrar de inmediato en la misma (II parte). Se inicia ésta (II, 1) con el análisis de la actividad artística a partir de las estructuras aristotélico-tomistas, que el autor maneja de continuo con amplia y segura versación. Viene luego (II, 2) una explicación acerca del carácter analógico de la obra de arte, en la que se incluye una *Digresión histórica*, bastante apriorística para nuestro gusto, pero innegablemente en perfecto acuerdo con el pensamiento del autor. El siguiente capítulo (II, 3) se ocupa del carácter temporal y mudable del arte, que, aunque eterno en su esencia, es cambiante en su forma concreta e individual. El último tramo de esta parte (II, 4) lo constituyen unas *Reflexiones sobre el arte contemporáneo*, en las que se nota una división conceptual bastante clara entre las que provienen de la primera edición y las que el autor añadió para esta segunda. El párrafo 1 muestra una actitud benevolente, aunque restringida, respecto al arte del mundo actual. El párrafo 2 trae una valoración más dura, más acorde con el apéndice III (Arte contemporáneo y filosofía) también propio de la nueva. Quizás se pueda encontrar una consecuencia lógica de ambas posiciones si se tiene en cuenta que la redacción de 1942 responde a lo que el autor manifiesta en II, 1 (P. 35 de la 2ª ed.), a saber, que el arte es una proyección del espíritu humano; en cambio, la posición en que se ubica la segunda edición continúa la línea, más platónica, del arte como proyección de la Belleza. Cabría señalar también, en conexión con lo antedicho, la valoración que se hace del "Arte clásico" frente a las "formas desequilibradas" de arte. La tercera parte de la obra está formada por un capítulo único, aunque bastante extenso, acerca de la intuición creadora. Entran en juego, en ella, las reflexiones de dos espíritus caros a la estética y al pensamiento contemporáneos: Brémond y Guardini. La conclusión de este capítulo cierra la parte sistemática del libro.

El primer apéndice desarrolla la visión con la que el autor encara el problema del arte cristiano. Este último se caracteriza, en su aspecto material, por el objeto que le es propio; y en su aspecto formal, por la visión creadora que lo informa. El carácter de vida sobrenatural que es su característica específica, vale para el arte intrínsecamente cristiano, no para el extrínsecamente tal. En este encuadre, el arte cristiano puede abarcar el arte profano sólo por extensión, con lo cual se asimila al concepto de arte religioso. El arte cristiano es arte religioso cristiano, y es al mismo tiempo algo más que arte religioso, porque incluye un elemento de sobrenaturaleza que sobrepasa lo religioso natural.

El segundo apéndice trata de esclarecer el elemento constitutivo esencial del arte: la poesía. Esta se determina como un conocimiento simbólico por connaturalidad y de orden práctico. La poesía es una recreación de formas por parte del artista. En este sentido es una mimesis y una expresión de belleza.

El tercer apéndice analiza el sentido de la actividad artística y del arte en el pensamiento racionalista, empirista e intelectualista. A este último se adscribe el arte clásico, como forma excelsa del arte. El último de los apéndices retoma el problema de las relaciones entre arte y moral, estableciendo la subordinación del bien propio del arte al bien propio del hombre.

La obra, en su conjunto, constituye un aporte valioso a la estética tomista por tres razones principales: su claridad, su sistematización, y su fundamentación bibliográfica. Por otra parte, es una de las pocas obras originales con que

cuenta el público de habla española en el ámbito de la elucubración estética. Si a ello se añaden la significación que adquiere una obra de esta índole publicada por una figura internacionalmente conocida, y el hecho de que tal acontecimiento se dé en nuestro medio, puede inferirse de inmediato el interés con que este libro ha de recibirse. Aún cuando la cuidada edición de Emecé no haya podido evitar algunos errores de imprenta.

OMAR ARGERAMI

FREDERIC COPLESTON, *Histoire de la philosophie*: Tomo I: *La Grèce et Rome*, 1964, 548 pp.; Tomo II: *Le Moyen Age*, 1964, 660 pp.; Tomo III: *La Renaissance*, 1958, 514 pp., Ed. Casterman, Tournai (Belgique).

La obra que presentamos no es una simple exposición de las distintas doctrinas y sistemas filosóficos tomados como hechos aislados sino más bien un intento de comprensión y de penetración en las motivaciones y las causas de lo acontecido en el plano del pensamiento filosófico desde los tiempos de la Escuela jónica hasta el Renacimiento. El autor no separa la Historia de la Filosofía de la filosofía misma; parte de los hechos históricamente dados para reflexionar sobre ellos, trascenderlos, interpretarlos e iluminarlos en su origen y su proyección intencional; procede según el método lógico-genético y sigue el esfuerzo humano en todos sus vaivenes para destacar con ecuanimidad tanto los momentos del progreso como los de la detención y el estancamiento. Los tres tomos que nos ocupan de la monumental obra de Copleston, originariamente publicada en inglés y que el editor Casterman está presentando ahora en versión francesa, representan un espejo fiel de lo alcanzado en ese sentido.

Copleston, al escribir su obra, se ubica en el punto de vista de la "filosofía escolástica", "porque ningún historiador puede escribir sin ubicarse en un punto de vista, en una perspectiva, cuando no sea sino para tener un principio de discriminación que lo guiará en la elección y la organización de los hechos inteligibles". Se podrá no estar de acuerdo con la interpretación dada de tal o cual autor o con tal o cual aspecto doctrinal de un autor, pero no se lo podrá acusar de falta de objetividad por haber querido explicitar, hacer inteligible y juzgar las doctrinas filosóficas bajo el signo de su contribución positiva al descubrimiento de la Verdad. El material histórico tratado en la obra ha sido organizado según el criterio de distribución ya tradicional del caso.

El primer tomo está dedicado al pensamiento greco-romano y consta de cinco capítulos: Los presocráticos; El período socrático; Platón; Aristóteles y La filosofía post-aristotélica, más tres Apéndices referentes a las "Abreviaciones utilizadas"; las "Fuentes" y la "Bibliografía sumaria" (en la que observamos la ausencia de algunos nombres de importancia como Bignoli, Mondolfo, Vogliano, etc.). La perspectiva personal mencionada es particularmente evidente en este tomo. Los distintos sistemas y las escuelas filosóficas son abordados, no exclusiva, pero sí fundamentalmente desde el problema de la unidad en la municipalidad diversificada —problema que, aunque a lo largo de los doce siglos de la existencia del pensamiento filosófico antiguo

encuentra las más distintas soluciones, está siempre presente como una especie de trasfondo de toda la problemática filosófica.

No obstante, el autor no descuida otros problemas como el lógico-epistemológico, el cosmológico, el antropológico, el ético, etc. Además de analizar cada uno según la importancia para cada filósofo y para el desarrollo de la filosofía en general, les dedicó, a todos en conjunto, un capítulo entero al final de su obra. Copleston ha puesto especial interés en señalar los nexos causales entre distintos sistemas y escuelas filosóficas, esas influencias espirituales misteriosas, subterráneas y sorprendentes cuyo desconocimiento haría incomprensible el valor histórico de un autor o de una escuela; ha evidenciado así el poder que la tradición tiene como fuerza viva y creadora del quehacer humano, inclusive en el plano filosófico. La finalidad que se había propuesto ha sido lograda plenamente: presentar en una síntesis coherente y objetiva el pensamiento filosófico antiguo, "no para los eruditos y los especialistas, sino para los estudiantes... la mayoría de los cuales entra por primera vez en contacto con la Historia de la Filosofía" (p. 8). Sin embargo, dentro del marco de todo lo positivo que presenta este primer tomo, cabe señalar algunos aspectos que podrían desagradar a un lector exigente. Nos referimos principalmente al hecho de interpretar algunos aspectos del pensamiento de los presocráticos, y sólo en algunos casos, haciendo uso de los términos actualmente vigentes en la ciencia con una connotación un tanto distinta a la que hubiera podido tener en aquéllos. Además, la impresión general que deja la lectura del primer capítulo es que el autor, en cuanto a este período, está dominado por la sombra de la crítica aristotélica. Por eso, el uso que hace de los fragmentos tiene más bien el carácter documentario y no el de una efectiva reconstrucción del pensamiento de la época en cuestión. Finalmente, no podemos pasar silenciosamente sobre el descuido de los problemas de la crítica histórica, sobre todo en el caso de aquellos autores —como Platón y Aristóteles— cuyo pensamiento trasciende de tal manera la época histórica en que florecieron, que se han convertido en objeto de las investigaciones históricas permanentes. No obstante, este primer tomo, igual que los dos restantes, representa un aporte valioso por la claridad de exposición ya conocida en el autor, por la seriedad de sus análisis, por su estilo y sobre todo por la distribución didáctica del material analizado.

El *segundo tomo*, dedicado "principalmente a la Filosofía de la cristiandad medieval", presenta las mismas propiedades de claridad expositiva, de lógica del pensamiento y agilidad estilística observadas en el primero. Fiel a su método lógico-genético, el autor va mostrando la riqueza y la variedad del pensamiento filosófico medieval a través del desarrollo de las distintas vertientes evolutivas desde la Patrística hasta los fines del siglo XIII, Duns Escoto inclusive. Sobre todo nos hace ver, al hacer un más adecuado uso de los textos que en el primer volumen, que ha llegado el momento de juzgar el pensamiento medieval en base a su valor intrínseco y no escudándose tras los juicios, ya un "poco" gastados, de un Tenneman, Brucker, Hegel o algunos historiadores más recientes, no siempre bien informados; porque, cuando el historiador es capaz de trazar líneas de evolución y de divergencias, de cualidades y deficiencias en el pensamiento de una época histórica, es evidente que esa época histórica ha tenido un pensamiento propio, no uniformemente preformado ni carente de originalidad. Después de los estudios realizados desde 1880 a esta parte gracias a un Baumecker, Ehrle, Grabmann, De Wulf, Gilson, el Centro de estudios de Laval (Canadá) y otros, nadie tiene ya derecho a considerar que

los filósofos de la Edad Media hayan sido calcados, todos ellos, según el mismo molde y que su pensamiento carezca de riqueza y variedad de posiciones. El presente tomo de Copleston es la desmentida más clara a tal hecho. La lectura de algunas páginas inclusive producen la impresión de haber sido escritas con ese espíritu y esa intención. Este segundo tomo, igual que el primero, tiene su *leitmotiv*: la relación entre la fe, la teología y la filosofía. Cuando el pensamiento filosófico era todavía relativamente pobre, en el período de la Patrística y los primeros siglos de la Edad Media, buscar una distinción formal entre la fe, la teología y la filosofía sería una tarea inútil. No obstante, Copleston muestra claramente que ya en esa época se están preparando los principios que inevitablemente llevarían a una distinción formal en S. Tomás y Buenaventura. Ya los Padres de la Iglesia distinguían, no entre la filosofía y la teología como ciencias distintas y autónomas, pero sí, entre la razón y la fe, entre las verdades científicas y los datos de la Revelación.

Al hacer uso de la razón para comprender, enunciar y defender los datos de la Revelación y al discutir los problemas planteados por la filosofía griega íntimamente ligados con las cuestiones de la fe, los Padres de la Iglesia constituyeron la Teología y al mismo tiempo iban preparando los materiales para la elaboración de una filosofía compatible con la doctrina de la fe cristiana. Es cierto que ni un Gregorio de Nisa, ni un Agustín, ni un Anselmo han distinguido claramente entre la filosofía y la teología; no obstante, todos ellos, aunque comienzan creyendo para intentar después la comprensión racional de lo creído, contribuyen positivamente a la formación de la filosofía medieval, que recién después con la irrupción del aristotelismo en el Occidente reclamará para sí, conscientemente, el derecho de autonomía e independencia; el derecho, no de separación sino de distinción frente a la Teología; porque tanto en S. Tomás como en Buenaventura, la fe sigue buscando a la razón. El pasaje de la fe al conocimiento racional, a la filosofía y a la teología, se impone por la naturaleza misma del cristianismo, que es una doctrina salvífica revelada a los hombres, y no a los filósofos como tales; y ni siquiera a los filósofos escolásticos. Todo cristiano comienza por creer y recién después se preocupa de comprender lo creído. Esta es la problemática que se refleja a través de las largas y detalladas exposiciones de Copleston y en el marco de una multiplicidad de problemas enfocados en cada autor a conciencia y con absoluta objetividad. Su conclusión es bien clara: si hay que buscar en los pensadores medievales una radical oposición entre la filosofía y la teología, no hay que oponer San Anselmo y San Buenaventura a Santo Tomás, sino San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás al averroísmo latino y a la escuela occamista (de la que el autor tratará en el *tercer tomo*). Hallamos en este segundo volumen cinco partes. La primera de ellas —“Las influencias premedievales”— es una especie de introducción centrada en tres momentos históricos: La patrística (1 cap.); San Agustín (6 cap.), y Pseudo-Dionisio, Boecio, Casiodoro y San Isidoro de Sevilla (2 cap.). La segunda parte que trata del “Renacimiento Carolingio” (3 capítulos) se detiene particularmente sobre la vida, las obras y el pensamiento de Juan Escoto Eriúgena, espíritu profundamente especulativo que descolla sobre todos sus contemporáneos. La tercera, dedicada al siglo XI y XII, trata el período preparatorio del pensamiento popiamente medieval analizando la controversia sobre los universales, las cuestiones dialécticas (1 cap.), el trabajo positivo de San Anselmo (1 cap.) y las distintas escuelas del siglo XII (3 cap.), especialmente la de San Víctor. La cuarta parte, dedicada a la filosofía de los árabes y los judíos, es

la menos desarrollada (3 breves capítulos), puesto que el autor no se ocupa de ella en razón de su valor intrínseco, sino únicamente desde la perspectiva de su importancia para la filosofía cristiana. Finalmente está la quinta y última parte dedicada a los tres pensadores cumbre de la Edad Media —San Buenaventura (5 cap.), Santo Tomás (11 cap.) y Duns Escoto (6 cap.)— y a los demás autores que aparecen en ese contexto histórico. El volumen concluye con cuatro Apéndices, habiendo agregado a los tres existentes ya en el primer volumen, el índice de materias tratadas, de suma importancia en las obras de esta naturaleza.

El tercer tomo, dedicado a los siglos XIV y XV, período que los historiadores suelen pasar, por lo general, con tanta rapidez que apenas nos permiten vislumbrar su importancia y su riqueza, representa un aporte realmente inapreciable a la Historia de la Filosofía, no sólo por la escasez de visiones de conjunto, sino sobre todo por la profundidad del análisis de autores y temas que dominan este momento de transición en que se manifiesta “una forma de espíritu aparecida ya con anterioridad, pero que en la época del Renacimiento hace explosión de vitalidad”. Tomo que consta de tres partes: en la primera el autor se ocupa del siglo XIV (11 capítulos, 6 de los cuales están dedicados a G. de Ockham); en la segunda analiza la filosofía propiamente renacentista (8 cap.); y en la tercera “La Escolástica en la época del Renacimiento” (3 cap.), centrando su análisis principalmente en la figura de Francisco Suárez. Concluyendo con un capítulo dedicado a la revisión de los tres tomos; en él el autor se expone sobre algunas cuestiones particulares no tratadas expresamente o no suficientemente esclarecidas en su oportunidad.

Con respecto de la primera parte y su orientación dominante —el nominalismo o la *via modernorum*—, el autor señala acertadamente que sería, si no falso, por lo menos inadecuado, presentarla sólo en su función polémica, en oposición a la llamada *via antiquorum*; juzgarla sólo en esa perspectiva significaría hacer resaltar únicamente una parte de la verdad histórica, su aspecto negativo, y soslayar todo lo que puede haber de positivo en ella. No obstante, está fuera de duda que el pensamiento del siglo XIV se caracteriza más por el espíritu de análisis que el de síntesis; que tiende más a dividir que a aunar; más a criticar que a ofrecer soluciones positivas a los problemas vigentes —espíritu éste que se patentiza inclusive en la cuestión acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado. La síntesis realizada en este sentido por S. Tomás entre el cristianismo y el aristotelismo ha sido destruida por G. de Ockham, pero sobre todo por Marsilio de Padua. Ya la ética de Ockham se presenta con una cierta ambigüedad; su moral tiene como infraestructura la tradición escolástico-cristiana, pero como supraestructura de la misma ya se perfila una concepción totalmente individualista de la ley moral conforme a su postura metafísica.

Sin embargo, donde principalmente se destaca esta tendencia disolvente es en el aspecto estrictamente teórico, puesto que los análisis filosóficos de la época se concentran, en todos, y principalmente en Ockham, en el plano puramente lógico; concretamente en la *suppositio terminorum*. En razón de eso, y como lógica consecuencia, los argumentos metafísicos se desplazan de la esfera de la certeza de que gozaban en la época anterior hacia la esfera de la mera probabilidad. Es sabido que la llamada “escolástica decadente” (no tan decadente en otros aspectos) adoptaba sistemáticamente, una actitud de desconfianza ante la metafísica, lo cual la llevó inevitablemente a la desvalorización de los argumentos a posteriori de la existencia de Dios y de los *Praeambula*

fidei en general —hecho que culmina sobre todo en Autrecourt. La razón y su poder ceden y dejan su lugar a la mera fe.

Pero Copleston no se detiene sólo en señalar los aspectos negativos del siglo XIV; se esfuerza también en descubrir sus aspectos positivos encontrando que los mismos consisten fundamentalmente en el desarrollo de la mística y la preocupación por los problemas de naturaleza científica (Nicolás Oresme, Alberto de Sajonia, etc.). Son precisamente estas preocupaciones científicas que llevarán a la constitución de una nueva Filosofía de la naturaleza que se limitará a buscar y descubrir las leyes exclusivamente immanentes a la misma, aunque a menudo se integrarán en un sistema teocéntrico del universo.

De esa manera el autor, fiel a su método inicial, nos hace ver cómo la Filosofía del Renacimiento se está gestando ya en ese período, y que no sólo no se opone al cristianismo sino que inclusive se inspira en él mucho más de lo que parecería a una mirada puramente superficial. La prueba de eso está en el renacimiento de la escolástica en el siglo XVI cuya problemática, igual que la del Renacimiento, se centra principalmente en lo humano. En la *segunda parte*, el autor se explaya acerca del pensamiento propiamente renacentista a través de sus principales representantes (Cusa, Telesio, Campanella, Bruno, Gassendi, Maquiavelo, Moro, etc.), destacando sobre todo la figura de Nicolás de Cusa y analizando en detalle la Filosofía de la naturaleza y el movimiento científico de la época. Con un capítulo dedicado a Francisco Bacon y otro al pensamiento político, el autor nos lleva directamente hacia el pensamiento del siglo XVII y nos introduce en la Filosofía moderna. La *tercera parte* del tomo nos parece menos lograda por dos razones: por la excesiva importancia y espacio dedicado a Suárez, lo cual le lleva a sacrificar a otros autores de gran relieve, y por querer absolver a Suárez de ciertas acusaciones insistiendo en la idea de participación como simple dependencia en el ser. Aun reconociendo la importancia que puede tener tanto retrospectiva como proyectivamente el pensamiento suareciano, no creemos que el renacimiento de la escolástica pueda limitarse al análisis del pensamiento de un sólo autor (aunque ése sea un Suárez). Sobre todo encontramos excesivo el haber dedicado un capítulo entero a la exposición analítica de las *Disputaciones metafísicas*, después de haber analizado el pensamiento político-jurídico, tan importante proyectivamente, apenas en seis páginas. Por otra parte, aunque las acusaciones de eclecticismo, esencialismo, etc. sostenidas sobre todo por Gilson, puedan ser discutidas, no por eso son refutadas definitivamente con sostener que la síntesis del pensamiento suareciano está en la idea de la “participación o dependencia en el ser”. Más aún: si la idea de participación se reduce a una simple dependencia en el ser, la misma se presenta como una idea muy imprecisa y de contornos muy vagos; concebida así ni siquiera nos permitiría distinguir el pensamiento cristiano del pensamiento de la antigüedad clásica o del pensamiento moderno; así entendida creemos que no basta para fundamentar una interpretación de la estructura del ser.

No obstante, el esfuerzo realizado por el autor es altamente meritorio, seriamente realizado y digno de elogio. Insistimos sobre todo en el valor didáctico de los índices por autores y por materia que facilitan una rápida orientación en el conjunto del material tratado, pero también en la falta de actualización y pobreza de la bibliografía, en general, inexplicable en una Historia de la Filosofía de tan largo respiro como la comentada (total 8 volúmenes).

EVANDRO AGAZZI, *La logica simbolica*, La Scuola Editrice, Brescia, 1964. Traducción española de J. Pérez Ballesteros, *La lógica simbólica*, Ed. Herder, Barcelona, 1967, 355 pp.

No es una novedad que el número de introducciones a la logística se acrecienta día a día. Tampoco lo es que, por razones obvias, cada vez son más los textos de ese tipo que enfocan el asunto sólo bajo su faz puramente técnica. El libro de A. constituye en este aspecto, no obstante, una excepción, y pese a limitar al mínimo el tratamiento calculístico —casi diría que se halla eliminado— logra dar al lector una visión clara del tema que trata. Si tenemos en cuenta lo difícil que resulta alcanzar semejante objetivo, bien puede afirmarse que él constituye su mayor mérito. Otro no menos importante es la variedad del contenido.

El libro se divide en cinco partes cuyos tópicos fundamentales se refieren al problema del conocimiento mediato, las estructuras formales de la deducción, la historia de la lógica, los sistemas simbólicos, las cuestiones metateóricas y los cálculos no clásicos. Se agrega una conclusión que expone consideraciones epistemológicas sobre la logística: es quizá lo más logrado de la obra.

La primera parte versa sobre la corrección formal y la verdad de la demostración. El A. considera que el punto de vista formal es el "alma constante de la lógica". En la segunda —dedicada a cuestiones históricas— luego de un capítulo consagrado a Aristóteles se habla de los aportes de Leibnitz, Boole (al que preceden consideraciones sobre otros lógicos ingleses menos conocidos), Frege, Peano y Russell. Los cuatro primeros son estudiados con detenimiento, pero no el último. Siempre dentro del enfoque histórico se dedica un capítulo al estado actual de las investigaciones lógicas. La parte tercera contiene lo que es común a todas las introducciones: los cálculos proposicional y cuantificacional de primer orden. Sólo que aquí, como ya dije, la técnica se halla más bien comentada que expuesta. No obstante, el lector tiene una idea clara de lo que se trata, pues los métodos logísticos son descritos con exactitud. La cuarta sección, dedicada a cuestiones metalógicas, incluye, facilitadas, las pruebas de coherencia, independencia y completitud de la lógica enunciativa. Plantea además el problema de la decidibilidad y el de las relaciones sintáctico-semánticas. La parte quinta se refiere al teorema de deducción y a cálculos no clásicos: su tratamiento es sumamente breve. La conclusión apunta a una evaluación de la logística como ciencia y a las consecuencias de los principales teoremas metateóricos.

Se aprecia por lo dicho que el libro de A. es muy valioso para quienes deseen tener una visión amplia y clara de la lógica simbólica sin necesidad de pormenorizar su técnica. Es, pues, una obra destinada más bien a los filósofos y al público culto en general, pero no por eso menos útil para el especialista, al que ofrece conocimientos complementarios indispensables.

La reciente traducción española de la obra, realizada por Pérez Ballester, presenta con respecto a la versión original algunas modificaciones de las que el propio traductor intenta una justificación. Ellas son la adaptación de los términos técnicos propios de la logística a expresiones más accesibles, y la transcripción de las fórmulas —que en la edición italiana están vertidas se-

gún la simbología de la escuela alemana— en el simbolismo usado en los *Principia Mathematica* de Whitehead-Russell. A esto debe agregarse que la versión española modifica también la bibliografía e incluye, como complemento interesante, la transcripción de las fórmulas lógicas en la notación de Lukasiewicz.

AUGUSTO FURLÁN

ADRIANO BAUSOLA, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*. Milán, Società Editrice Vita e Pensiero, 1965, 225 pp.

A la copiosa bibliografía reciente consagrada al estudio del último período de Schelling se agrega ahora este valioso libro que expone una indagación sobre un aspecto de singular relieve en esa fase de la obra schellingiana, a saber, el que concierne a la relación entre filosofía y revelación. Por cierto, el autor no se limita al examen de las obras de Schelling que se ocupan directamente de tal tema; analiza también otros escritos del filósofo que o bien preparan progresivamente la síntesis madurada en los últimos años o bien permiten fijar sus posiciones anteriores, después abandonadas.

Después de ocho densos y prolijos capítulos Bausola enuncia algunas conclusiones. Por de pronto, no acepta que se interprete el último período de la especulación schellingiana como una fase de involución y de decadencia hacia formas seudomísticas e irracionalistas, como se ha sostenido en trabajos destinados a determinar las relaciones entre aquél y el pensamiento existencialista. Para Bausola hay, por el contrario, una compleja tentativa de superación del idealismo desde dentro de éste, hacia una recuperada dimensión religiosa de intención cristiana; tentativa a cuyo servicio puso Schelling su extraordinaria capacidad asimiladora de las más diversas experiencias y doctrinas y su ingenio sintético.

Al repensar, con profundidad, su idealismo precedente, Schelling ha advertido la necesidad de distinguir el plano de la existencia del de la esencia. Y si bien, cuando pasa del examen de la distinción al desarrollo efectivo del sistema, recae por otra vía en el trascendentalismo, debe señalarse que aquélla comporta, *qua talis*, una superación de éste, que constituía la espina dorsal del pensamiento schellingiano anterior.

Por otra parte, Bausola destaca, como puntos positivos de relieve en el plano de la filosofía primera, el esfuerzo por recuperar el plano ontológico y, de este modo, el exacto punto de vista cognoscitivo, y la reaparición de una tesis capital de la metafísica "clásica", según la cual "l'essere per sé è, ed il non essere non può limitare originariamente l'essere". Finalmente, estima que son felices los argumentos con los que Schelling reivindica la necesidad de la filosofía para la comprensión de la revelación (ello así, previene Bausola, dentro de los límites que fueron indicados en el capítulo respectivo); y también ciertas eficaces profundizaciones en el tema del tiempo en su relación con la creación divina.

Un estimable apéndice "La literatura sobre la filosofía positiva de Schelling" completa el libro que acabo de reseñar.

GUIDO SOAJE RAMOS

WILLIAM R. ASHBY, *Proyecto para un cerebro*, Ed. Tecnos, Madrid, 1965, 328 pp.

La presente traducción del libro del médico inglés W. Ross Ashby ocupa el número 17 de la colección "Estructura y Función" (de la Ed. Tecnos) que dirige el conocido profesor y político español Enrique Tierno Galván. El lema de la colección resume, singularmente, la problemática última del libro. El autor, en efecto, lo que intenta en su *Proyecto para un cerebro* es explicar una *función*, la adaptación vital, por las *estructuras* mecánicas puestas en movimiento por ella y que subyacen a la misma. Es llamativo cómo en los ambientes científicos, particularmente anglosajones, el mecanicismo tiene el mismo prestigio que el funcionalismo en los ambientes filosóficos del continente europeo y zonas de su influencia.

W. Ross Ashby nos declara desde el prefacio que su intento no es exponer los mecanismos cerebrales sino mostrar que tales mecanismos deben ser singulares, porque, sin dejar de ser tales explican algo no mecánico, el comportamiento adaptativo. Sin embargo, no resulta necesario recurrir a principios extramecánicos para explicar la adaptación. Tal la hipótesis. Adaptación e intencionalidad vital no son incompatibles con y pueden explicarse mediante un sistema mecanístico.

El A. intentará "hacer patente que la diferencia esencial entre el cerebro y cualquiera de las máquinas hasta ahora construidas reside en que aquél se vale ampliamente de un método que se ha venido utilizando muy poco en las máquinas; asimismo, que mediante tal método podemos hacer que el comportamiento de una máquina sea tan adaptativo como queremos, y, finalmente, que es posible que con él pueda explicarse incluso la adaptatividad humana" (pág. 13). Si algo hay que agradecer a los científicos del área anglosajona es la claridad y la sencillez de la expresión.

No obstante, el lector, ante tal enunciado, puede cobijar la sospecha de que se está pasando del concepto (aparentemente) obvio de máquina a otro, por adición de propiedades tales que modifiquen la idea misma de lo "maquinal". Hubiera sido deseable una declaración inicial más explícita al respecto. Sin embargo y aún teniendo en cuenta que el autor, según dice (pág. 27) usará el vocablo "máquina" en su acepción más amplia, no se saldrá de un mecanicismo estricto. Queda bien claro que al intentar reducir la adaptación vital y su teleología a lo mecanístico, el autor no está estirando el concepto de lo maquinal, sino, efectivamente, tratando de reducir la intencionalidad vital a sistema mecánico. El cap. 18, de las conclusiones, es al respecto paladino.

El A. se pone a sí mismo una prueba de fuego: que si partiendo de tales supuestos se logra *hacer* algún día un sistema artificial capaz, como el cerebro vivo, de adaptar su comportamiento, tales supuestos quedan demostrados. Y así se lanza a la tarea, llevándonos a través de una amplia temática (homeostasis, realimentación, sistema ultraestable, multiestable, situaciones recurrentes, habituación, etc.) a explicarnos el punto crucial de su tesis: "cómo se amplifica la adaptación" (cap.18) de las máquinas sin necesidad de recurrir a *eso* que llamamos "vida". A lo que se agrega una visión puramente mecanística también de la evolución de las formas inferiores a las superiores y de la selección de dichas formas.

El libro está dividido en dos partes, la primera y más extensa, que "descansa en unos razonamientos que en lo esencial son de sentido común" (pág.

10), y una segunda en la que las formulaciones son matemáticas. Imposible una exposición crítica de toda la obra. Desde el punto de vista filosófico resulta interesante sorprender en ella la necesidad del científico, hoy, de formulaciones ultra "operativas". Pretender, no obstante, como el autor, dar el salto de su sistema de concepción al de los principios filosóficos, resulta empresa que nos parece imposible. La ciencia experimental está hoy cerrada conceptualmente a dos puntas: por un lado, los *supuestos* de los que parte son pre-críticos, recurriendo a conceptos realistas del sentido común a menudo contaminados de malos resabios filosóficos (como en este caso el empirismo y el positivismo) y, por otro, su propio modo de operar conceptualmente que no alcanza sino lo hipotético, porque la inducción completa que utiliza no desemboca sino en lo fáctico (operativo. El carácter experimental y la formalización matemática de la ciencia en nada modifican este carácter incompleto, como algunos han creído). Y el que se pueda *hacer* algo partiendo de una teoría científica, no confirma la validez teórica de la misma, que puede resultar al menos insuficiente si se amplía el número de variables, o la profundidad "del corte" de la porción de fenómenos observados que se intentan explicar.

La ciencia experimental no es explicativa, sino "ligativa". Por eso W. Ross Ashby no logra "explicar" la intencionalidad vital mecanísticamente, aún con las propiedades de un sistema como el cerebral, que tiene sí un "mecanismo" pero que no es "todo mecanismo". Claro, decirle al A. que ese tal mecanismo—real, existente—de la materia viva tiene tal perfección y propiedades porque hay algo más, superior, que asumiéndolo eminentemente lo tiene a su servicio, y que es la función la que explica la estructura y no tanto al revés, aunque por supuesto la función no se cumpliría sin esa estructura, decirle todo esto sería recurrir para él a un *Deus ex machina* que él mismo se ha vedado invocar de entrada (pág. 21). No obstante, cuando el científico, puesto a demostrar una tesis filosófica, hace el esfuerzo de sintetizarnos los —para nosotros— inaccesibles aportes de las ciencias hoy, nos hace el don de otra manera inalcanzable de una visión sumaria, pero al día y completa, de la investigación experimental sobre determinados temas, en este caso nada menos que sobre el cerebro en su relación con el comportamiento animal. Filósofos, psicólogos y otros interesados por la vida y el hombre se lo agradecemos, aunque la presentación (y las pretensiones) resultan a veces algo ingenuas. Por cierto no caeremos nosotros en la trasgresión que achacamos y nada diremos del acierto "científico" de la síntesis de Ross Ashby. Didácticamente resulta, eso sí, muy eficaz y agradable.

Desde el punto de vista del científico la idea original de Ashby es realmente interesante: diseñar una máquina "adaptativa", el homeostato, verdadero alarde cibernético. El principio utilizado para construirla es llamado por el A. "ultra-estabilidad". Se le ha objetado desde el propio campo científico que no hay evidencia alguna que demuestre que el sistema nervioso posea tal principio y que no hay indicios de cuáles sean los hechos anatomo-fisiológicos que correspondan al esquema de Ashby (Sholl, D. A. *Organización de la corteza cerebral*, p. 106, Eudeba, Buenos Aires., 1962). Este investigador hace, como científico, un doble llamado de atención: la improbabilidad de que los animales se comporten según el modelo cibernético (recuérdese los maravillosos animales cibernéticos de juguete de Grey Walter) y contra las ilusiones derivadas de la matematización de los fenómenos físicos, cuanto más de los biológicos.

LUIS VELA, *El derecho natural en Giorgio Del Vecchio*, Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma, 1965, 403 pp.

Este libro reproduce la tesis doctoral presentada por el autor en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Gregoriana, y contiene un prolijo estudio —expositivo y crítico— de la elaboración delvecchiana del derecho natural, examinada en la obra total del jusfilósofo italiano.

Para el P. Luis Vela, Del Vecchio se inscribe en la línea del derecho natural clásico como “la doctrina que sintetiza la mejor especulación filosófica griega, sobre todo de Platón y Aristóteles, la jurisprudencia romana y las aportaciones de los grandes pensadores cristianos, en especial San Agustín, Santo Tomás y Suárez” (p. 401). Pero “Del Vecchio incorpora puntos de vista “idealísticos”. Idealismo de fondo platónico y de forma neokantiana”, sin que su doctrina sea el resultado de esos dos sumandos: doctrina clásica + idealismo (*Ibid.*), pues aporta pensamientos originales que Vela resume en las tres páginas finales de su monografía (pp. 401-403).

Toda ésta se halla animada de una viva simpatía por el pensamiento estudiado y de una confesada admiración del jusfilósofo italiano, las que explican quizá que el P. Vela tanto en la interpretación general del sentido y valor de la obra delvecchiana como en la apreciación de ciertos temas particulares, adopte una actitud concordista a todo trance y pase por alto divergencias irreductibles entre el derecho natural de inspiración realista y el que responde a una orientación idealista. Sabido es que en filosofía no se puede prescindir del valor de los fundamentos aducidos para justificar las tesis enunciadas, por más verdaderas que éstas puedan ser, si se las examina en las proposiciones que las expresan. Y esos fundamentos pertenecerán, ineludiblemente, a un contexto realista o a uno idealista, sin término medio posible. Es pertinente aquí una cita de C. Fabro: “Puesto que toda filosofía se cualifica sólo en el horizonte metafísico, esto es, en función de la propia ‘determinación del ser (*essere*)’, realismo e idealismo no son ni pueden ser posiciones transitorias y resolubles en una tercera. Ellos plantean, de hecho, la alternativa esencial del significado del ser (*essere*) —es decir del ser como acto y como contenido— respecto de una conciencia no creadora, como es la humana. O a) el ser procede de la conciencia, es presencia de conciencia... o bien b) la conciencia procede del ser, es presencia del ser para la conciencia. *Non datur tertium*. Toda otra solución es un *tertium confu-sionis*” (Giorgio G. F. Hegel, *La dialettica*. Antología sistemática. Introduzione, traduzione e note a cura di Cornelio Fabro. La Scuola Editrice. Brescia, 1960, p. XVII, nota 7. Cf. pp. LVII-LXVIII). Y es obvio que en la filosofía del derecho incidirán realismo e idealismo, respectivamente, sobre todo en el tema del derecho natural que se impone, cuando se trata de los fundamentos del orden jurídico.

Habría sido preferible que el P. Vela, sin dejar de anotar los méritos positivos de la obra de Del Vecchio, hubiese señalado con mayor precisión, las diferencias profundas que efectivamente existen entre el derecho natural de un Aristóteles, de un Santo Tomás, e incluso de un Suárez, y el del maestro italiano, y entre las concepciones filosóficas subyacentes. Habría ganado en rigor la exposición de los conceptos de experiencia, de naturaleza humana, de persona, de ética, y también, por cierto, la de las nociones específicamente jurídicas. En sede de saber siempre será mejor un sincero desacuerdo que un compromiso bastardo.

GUIDO SOAJE RAMOS

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.

Precio de la suscripción anual: Para España: 400.— ptas. Para Portugal: 200.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: Para España: 280.— ptas. Para Portugal: 140.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: Para España: 120.— ptas. Para Portugal: 60.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145
SEVILLA (España)

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

**el
banco
para toda su
familia**

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Gral. Mansilla



YA ESTAMOS TRABAJANDO PARA SU FUTURO

Cuando este niño sea hombre y posea un automóvil, cuando utilice un tractor o cualquier otra maquinaria para su trabajo, el adelanto de la técnica exigirá para entonces nuevos combustibles, lubricantes y productos químicos derivados del petróleo, que pueden ser totalmente desconocidos hoy.

Adelantándose a las necesidades del mañana, la vasta organización de SHELL estudia y experimenta constantemente con miles de elementos y nuevos procesos, para estar a tono

con las exigencias del progreso. En 21 centros de investigación diseminados en varios países, unos 6.000 técnicos y hombres de ciencia de la organización SHELL se encuentran dedicados a esas tareas, que significan una cuantiosa inversión anual de casi cien millones de dólares.

Este intenso esfuerzo empresarial y científico, mira al futuro de los niños de hoy, extendiendo los beneficios de la investigación de SHELL a todos los países en que actúan sus empresas asociadas.

Más de tres cuartos de siglo



al servicio de la Industria

Petrolera Mundial.

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.



Córdoba 320

Buenos Aires